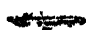
دانش

اینگونه به بود که نبینم ترا بهار

۹

بهار ۱۳٦٦



قابل توجهٔ نویسندگان و خوانندگان دانش

* مجلهٔ سه ماهه ''دانش'' مشتمل بر مقالاتی پیرامون زبان و ادب فارسی و اشتراکات تاریخی و فرهنگی ایران و شبه قاره می باشد.
* بخشی از مجله به مقالات فارسی و بخش دیگر به مقالات اردو اختصاص می یابد.
* مقالات ارسالی جهت ''دانش'' نباید قبلاً منتشر شده باشند.
* به نویسندگانی که مقالهٔ آنها جهت درج در ''دانش'' انتخاب شود . حق التحریر مناسب پرداخت می شود . ''دانش'' می تواند جهت همکاران خود در خارج پاکستان کتب و مجلات مورد نیاز را تهیه و ارسال نماید.
* مقاله ها باید تائپ شده باشند . پا ورقی ها و توضیحات و فهرست منابع در پایان مقاله نوشته شود.
* ''دانش'' کتابهای را در زمینه های زبان و ادب فارسی و فرهنگ اسلامی معرفی می کند . جهت معرفی کتاب دو نسخه از آن به دفتر ''دانش'' ارسال شود.
* هر گونه پیشنهاد و راهنمایی خود را به آدرس ذیل جهت ''دانش'' ارسال فرمائید.

مدیر مسئول دانش

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران
خانه ۲۵ ـ کوچه ۲۷ ـ ایف ٦ ـ ۲ ـ ا[illegible] ـ پاکستان



دانش

۹

مهر ۱۳۶۶

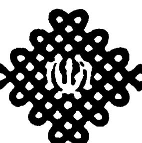
فصلنامۀ رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران ـ اسلام آباد

مدیر مسئول : دکتر احمد حسینی

رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

مدیر مجله : سید عارف نوشاهی

مشاور افتخاری : دکتر سید علی رضا نقوی



حروف چینی: ایبان پرنترز ـ لاهور
صفحه بندی: محمد اصغر لالی
خطاطی عنوان دانش: قاضی محمد امین انجم
محل نشر: رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران
خانه ۲۵ ـ کوچه ۲۷ ـ ایف ۶/۲ ـ اسلام آباد
تلفن: ۸۲۵۱۰۴ ـ ۸۲۵۵۴۹

فهرست مطالب

بخش فارسی

بخش اردو

بسم الله الرحمن الرحیم

بهار بیوفا

برای دو مین باربود که درایام نوروزبه دیدار استاد خلیلی شاعر بزرگ و آزادهٔ افغانی میرفتم . وی در اسلام آباد ، در خانه ای بظاهر کوچک ولی در معنی بزرگ زندگی میکرد . اطاق پذیرائی استاد در طبقهٔ دوم قرارداشت . مثل همیشه جلوپله ها ازمن استقبال کرد . سعی برآن داشت که اندوه درونش رابا چهره گشاده و لب پرخنده اش بپوشاند . با لحنی پدرانه گفت :دیر بسراغ مامی آئی ؟ گفتم : زمان زیادی نیست که خدمت شما رسیده ام.اگر مشغله اداری نبود دوست داشتم همیشه درکنار استاد باشم . لبخندی زد و گفت: مهربانی و مرا دربغل گرفت .

آن روز فراغتی بود و سعادتی ،زمانی نسبتاً طولانی باهم نشستیم و از هر دری سخن بمیان آوردیم . استاد شعر میخواند و از بزرگان علم و ادب ایران یاد میکرد . پس از مدتی چون چهرهٔ استاد [illegible]ته دیدم ، بدون میل قلبی اجازهٔ مرخصی خواستم . بی آنکه پاسخم دهد گفت : شبها کاغذ پاره سیاه می کنم . گفتم : بر صفحات تاریخ دُر می افشانید . گفت ' مهربانی ' و روی خود رابطرف کتابخانهٔ کوچکش کرد و مشغول پیدا کردن یاد داشتی شد . پس از لحظه ای همانطور که رویش به طرف کتابخانه بود گفت : مدتی پیش قصیده ای با عنوان " خطاب به بهار " گفته ام . هنوز برای شما نخوانده ام . سپس سکوت کرد . ناگهان فکر مرا در ربود که سرایندهٔ شبهای آوارگی و گوینده

بخش اردو

بسم الله الرحمن الرحیم

بهار بیوفا

برای دو مین باربود که درایام نوروزبه دیدار استاد خلیلی شاعر بزرگ و آزادهٔ افغانی میرفتم . وی در اسلام آباد ، در خانه ای بظاهر کوچک ولی در معنی بزرگ زندگی میکرد . اطاق پذیرائی استاد در طبقهٔ دوم قرارداشت . مثل همیشه جلوپله ها ازمن استقبال کرد . سعی برآن داشت که اندوه درونش رابا چهره گشاده و لب پرخنده اش بپوشاند . با لحنی پدرانه گفت :دیر بسراغ مامی آئی ؟ گفتم : زمان زیادی نیست که خدمت شما رسیده ام.اگر مشغله اداری نبود دوست داشتم همیشه درکنار استاد باشم . لبخندی زد و گفت: مهربانی و مرا دربغل گرفت .

آن روز فراغتی بود و سعادتی ،زمانی نسبتاً طولانی باهم نشستیم و از هر دری سخن بمیان آوردیم . استاد شعر میخواند و از بزرگان علم و ادب ایران یاد میکرد . پس از مدتی چون چهرهٔ استاد را خسته دیدم ، بدون میل قلبی اجازهٔ خلیل الله خلیلی مرخصی خواستم . بی آنکه [illegible] گفت : شبها کاغذ پاره سیاه می کنم . گفتم : بر صفحات تاریخ دُر می افشانید . گفت ' مهربانی ' و روی خود رابطرف کتابخانهٔ کوچکش کرد و مشغول پیدا کردن یاد داشتی شد . پس از لحظه ای همانطور که رویش به طرف کتابخانه بود گفت : مدتی پیش قصیده ای با عنوان " خطاب به بهار " گفته ام . هنوز برای شما نخوانده ام . سپس سکوت کرد . ناگهان فکر مرا در ربود که سرایندهٔ شبهای آوارگی و گوینده

اشکها و خونها و بوجود آورنده دهها قصیده و رباعی در فراق وطن و جوانان از دست رفته اش چه شده است که به فکر گل و بهار افتاده‌است ؟ ناگهان طنین صدای استاد رشته افکارم را پاره کرد و شنید م که گفت : این قصیده در واقع دفاع از حریم مقدس شهر شما ، شیراز است شهری که از حمله مغولان محفوظ ماند و از تجاوز عراقیها مصون نماند . بی ادبان به حریم پاک پیشوایان ادب تجاوز کردند . اینها قدر حافظ و سعدی رانشناختند . نفرین تاریخ بر آنها باد . سپس در حالیکه یاد داشتها را در دست داشت روبه من کرد و گفت : من عاشق شیراز شما هستم . شهر عشق و عرفان ، در گذشته برای زیارت شیخ اجلّ سعدی و سالک راه حق حافظ به شیراز رفته ام ولی الآن بیشتر دلم می خواهد درآن شهر باشم مایلم بقیهٔ عمرم را در آنجا بگذرانم . گفتم : شیراز هم دوست دارد میزبان شاعری بزرگوار چون استاد خلیلی باشد ، شما هر وقت اراده کنید می توانید به معشوق خود برسید . لبخند رضایت بخشی بر لب آورد و گفت : حقاکه از خاک پاک شیرازی ، مهمان دوست و غریب نواز ، البته بعد از معالجه چشمم به شما خبر میدهم . قصیده رابد ستم داد آن را خواندم . گفتم : جالب است زیبندگی آن را دارد که در فصلنامه دانش بچاپ برسد . گفت پاکنویس می کنم برایتان میفرستم . گفتم : لطفاً عجله کنید . گفت عجله برای چه ؟ آمدم توضیح دهم که [illegible] انتشار مجله هم که ادامه دارد،قصیده هم که بالاخره پاکنویس و چاپ میشود.پس عجله برای چه ؟ اندکی سکوت کرد وناگهان با صدای رساتری گفت : ها ، فهمیدم شما درست گفتید باید عجله کنم می ترسید تا فصلنامه دانش از چاپ خارج میشود من دیگر نباشم . آخر من آفتاب لب بامم . چشم زود تربرایتان میفرستم . چند روز بعد قصیده که با خط زیبائی نوشته شده بود به دستهان رسید . آن روز

بمناسبتی چند باربا استاد تماس تلفنی داشتم و هربار بخاطر فرستادن قصیده تشکر کردم . سرگرمیهای کار و زندگی چند روز مرا از استاد خلیلی غافل کرد . روز یکشنبه سیزدهم ارد یبهشت نزدیک ظهر بود که خبر دادند استاد خلیلی در بیمارستان بستری است . با دو نفر از دوستان با شتاب به بالینش رفتیم . زیر دستگاه اکسیژن بود . تا مارا دید نیم خیز شد اشاره کردیم که استاد باید استراحت کند . سپس یک رباعی درفرا رسیدن مرگ خواندکه متأسفانه کلماتش نا مفهوم بود . آثار مرگ در چهره استاد کاملاً مشهود بود . او را دلداری دادیم ولی وی قوی تراز آن بود که به دلداری ما نیاز مند باشد . آنچه در بیمارستان از قدرت معنوی و صفای باطنی استاد خلیلی دیدیم قلم را یارای نوشتن و زبان را یارای گفتن نیست . مأیوسانه سفارش پدر را به فرزند کردیم و اندو هگین بیمارستان را ترک نمودیم .

فردای آن روز ، خبرشدیم که در ساعت ۲ بامداد استاد خلیلی دعوت حق را لبیک گفت . با خود گفتم : امروزیک ستاره نورانی از انجمن ادب انسانی در پشت ابر تیرهٔ مرگ فرو رفت . با حالی نزار و چشمی اشکبار بمنزل استاد رفتیم و برای آخرین بار چهره رنگ پریده اش را در تابوتش زیارت کردیم . این بار دیگر از زبان شیرین او کلامی نشنیدیم . در ساعت ۱۲ همان روز بود که جنازه استاد شعر و ادب خلیل الله خلیلی را پس از گذراندن یکدوره رنج و مرارت و آوارگی به سمت پیشاور حرکت دادند تا در مکانی نزدیکتر بخاک وطنش و شاید درکنار خیبر بخاک بسپارند . فردای آن روز همکار فاضلم ، مدیر مجله دانش نوشته ای بدستم داد و گفت : حروف چینی قصیده "خطاب به بهار" استاد خلیلی تمام شده است . آهی کشیدم و گفتم آری استاد درست پیش بینی کرد : ما هستیم ، مجله دانش هم هست ، قصیده هم بالاخره پاکنویس

اشکها و خونها و بوجود آورنده دهها قصیده و رباعی در فراق وطن و جوانان از دست رفته اش چه شده است که به فکر گل و بهار افتاده‌است ؟ ناگهان طنین صدای استاد رشته افکارم را پاره کرد و شنید م که گفت : این قصیده در واقع دفاع از حریم مقدس شهر شما ، شیراز است شهری که از حمله مغولان محفوظ ماند و از تجاوز عراقیها مصون نماند . بی ادبان به حریم پاک پیشوایان ادب تجاوز کردند . اینها قدر حافظ و سعدی رانشناختند . نفرین تاریخ بر آنها باد . سپس در حالیکه یاد داشتها را در دست داشت روبه من کرد و گفت : من عاشق شیراز شما هستم . شهر عشق و عرفان ، در گذشته برای زیارت شیخ اجلّ سعدی و سالک راه حق حافظ به شیراز رفته ام ولی الآن بیشتر دلم می خواهد درآن شهر باشم مایلم بقیهٔ عمرم را در آنجا بگذرانم . گفتم : شیراز هم دوست دارد میزبان شاعری بزرگوار چون استاد خلیلی باشد ، شما هر وقت اراده کنید می توانید به معشوق خود برسید . لبخند رضایت بخشی بر لب آورد و گفت : حقاکه از خاک پاک شیرازی ، مهمان دوست و غریب نواز ، البته بعد از معالجه چشمم به شما خبر میدهم . قصیده رابد ستم داد آن را خواندم . گفتم : جالب است زیبندگی آن را دارد که در فصلنامه دانش بچاپ برسد . گفت پاکنویس می کنم برایتان میفرستم . گفتم : لطفاً عجله کنید . گفت عجله برای چه ؟ آمدم توضیح دهم که [illegible] انتشار مجله هم که ادامه دارد،قصیده هم که بالاخره پاکنویس و چاپ میشود.پس عجله برای چه ؟ اندکی سکوت کرد ونا گهان با صدای رساتری گفت : ها ، فهمیدم شما درست گفتید باید عجله کنم می ترسید تا فصلنامه دانش از چاپ خارج میشود من دیگر نباشم . آخر من آفتاب لب بامم . چشم زود تربرایتان میفرستم . چند روز بعد قصیده که با خط زیبائی نوشته شده بود به دستمان رسید . آن روز

بمناسبتی چند باربا استاد تماس تلفنی داشتم و هربار بخاطر فرستادن قصیده تشکر کردم . سرگرمیهای کار و زندگی چند روز مرا از استاد خلیلی غافل کرد . روز یکشنبه سیزدهم ارد یبهشت نزدیک ظهر بود که خبر دادند استاد خلیلی در بیمارستان بستری است . با دو نفر از دوستان با شتاب به بالینش رفتیم . زیر دستگاه اکسیژن بود . تا مارا دید نیم خیز شد اشاره کردیم که استاد باید استراحت کند . سپس یک رباعی درفرا رسیدن مرگ خواندکه متأسفانه کلماتش نا مفهوم بود . آثار مرگ در چهره استاد کاملاً مشهود بود . او را دلداری دادیم ولی وی قوی تراز آن بود که به دلداری ما نیاز مند باشد . آنچه در بیمارستان از قدرت معنوی و صفای باطنی استاد خلیلی دیدیم قلم را یارای نوشتن و زبان را یارای گفتن نیست . مأیوسانه سفارش پدر را به فرزند کردیم و اندو هگین بیمارستان را ترک نمودیم .

فردای آن روز . خبرشدیم که در ساعت ۲ بامداد استاد خلیلی دعوت حق را لبیک گفت . با خود گفتم : امروزیک ستاره نورانی از انجمن ادب انسانی در پشت ابر تیرهٔ مرگ فرو رفت . با حالی نزار و چشمی اشکبار بمنزل استاد رفتیم و برای آخرین بار چهره رنگ پریده اش را در تابوتش زیارت کردیم . این بار دیگر از زبان شیرین او کلامی نشنیدیم . در ساعت ۱۲ همان روز بود که جنازه استاد شعر و ادب خلیل الله خلیلی را پس از گذراندن یکدوره رنج و مرارت و آوارگی به سمت پیشاور حرکت دادند تا در مکانی نزدیکتر بخاک وطنش و شاید درکنار خیبر بخاک بسپارند . فردای آن روز همکار فاضلم ، مدیر مجله دانش نوشته ای بدستم داد و گفت : حروف چینی قصیده " خطاب به بهار " استاد خلیلی تمام شده است . آهی کشیدم و گفتم آری استاد درست پیش بینی کرد : ما هستیم ، مجله دانش هم هست ، قصیده هم بالاخره پاکنویس

شد ، تنها استاد خلیل الله خلیلی است که دیگر درمیان نیست . روحش شاد
ویادش گرامی باد .

مسئول مجله دانش

و

رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران ـ اسلام آباد

یاد نامهٔ استاد خلیلی

دانش در نظر دارد ' یادنامهٔ استاد خلیلی'
را منتشر سازد ـ از دانشمندان بخصوص از
دوستانِ استاد خلیلی تقاضا داریم که تأثرات
و مقالات و ابیات خود را هرچه زود تر به
مسئول مجلّه دانش ارسال فرمایند ـ

بدیهه

ببارگاه شیخ اجل سعدی و لسان الغیب حافظ

خطاب به بهار

دیر آمدی که گله‌ام ای بی‌وفا بهار! | با یار آشنا نکند کس جفا بهار!
در فرصت مقدم نوروز داشتی | پر دامن از شکوفه و گل بارها بهار!
با باد بامداد تو می‌برد بوی مهر | عشق آفرین و خرده‌وری جان‌فزا بهار!
نقاره شب تو به سیمای آسمان | میداشت جلوه‌گر ملکوت خدا بهار!
آواز قطره قطرهٔ باران دلکشت | میکرد نقش در دل شب صد نوا بهار!
از ماورای پردهٔ ادراک ما مدام | میناست با فروغ ستاره صدا بهار!
می‌آمدی و گو در قدمت [illegible] می‌نمود فرش | شعر مرا سخنور دردآشنا بهار!
در مقدم تو بوسهٔ اخلاص می‌نمود | چشم جدا نثار تو و دل من جدا بهار!
بلبل بباغ وصف جمال تو می‌کرد | با شعر نغز خواجهٔ معجزادا بهار!
می‌شد پری گلشن شیراز شامها | بال پری خیال مرا در صفا بهار!
اکنون شنیده‌ام که در آن گلزمین ذوق | با دیده عجب آتش دیگر از فضا بهار!
بر خوابگاه حامی صلح بشر دریغ | دشمن شعار جنگ بگسترده پا بهار!
شیخی که خون گریست به بغداد در ماتمش | بغدادیان دهند به گورش جزا بهار!
آید هنوز نغمهٔ سعدی ز بوستان | در دعوت بشر سوی صلح و صفا بهار!
شیراز از شعر عشق و گلستان آشتیست | خواهند شهر عشق چرا [illegible] بهار!
ایوان خواجه مطلع خورشید [illegible] | از او آن نگر [illegible] بهار!
خاک درش به دیدهٔ توفیق می‌برند | دردی‌کشان مصطبه چون کیمیا بهار!
این طرفه خورق است که رندان میفروش | کردند راز عشق در آن برملا بهار
از بحر فتنه موج مفاسد کشیده سر | آخر برد سفینهٔ ما را کجا بهار!
گاهی ز شرق سر بدرآرد گهی ز غرب | این دشمن فریبگر بی‌خدا بهار!
ما سالها غنوده ببالین غفلتیم | امیدوار سایهٔ بال هما بهار!
شد هشت سال صدیقهٔ تو اشک و خون بود | اینگونه [illegible] بود که بینم ترا بهار!

با بی‌وطن مگو سخن از نرگس و سمن — از خار گو که هست به دل آشنا بهار!

ما اهل غربتیم مگو گریه کن — کم کن به هرزه خندهٔ دندان‌نما بهار!

آواره‌ایم از باغ و بیابان یکی به چشم — یکسان به نزد ماست ربیع و شتا بهار!

در روزگار ما شده در بند مرغ داد — کو آنکه سازد از قفس او را رها بهار!

مشکل فتاده بر سر مشکل بکار ما
ماییم و آستانهٔ مشکل‌گشا(۱) بهار!

روز اول سال ۱۳۶۶ هجری شمسی

العبد خلیل‌الله خلیلی
اسلام‌آباد پاکستان

(۱) اشاره به روضهٔ گنبد سبز و آستان مطهر امیرالمؤمنین کرم‌الله وجهه الکریم در مزار شریف (بلخ)

خط مرحوم استاد خلیل الله خلیلی

استاد خلیل الله خلیلی ـ اسلام آباد

روز اول سال ۱۳۶۶ هجری شمسی

خطاب به بهار

دیر آمدی به کلبه ام ای بی وفا بهار
بایارآشنا نکند کس جفا بهار
در نورهان مقدم نوروز داشتی
پردامن از شکوفه و گل بار ها بهار
باباد بامداد تومی بود بوی مهر
عشق آفرین و مژده ور و جان فزا بهار
نظاره شب تو بسیمای آسمان
میداشت جلوه گر ملکوت خدابهار
آواز قطره قطرهٔ باران دلکشت
میکرد نقش در دل شب صدنوابهار
ازماورای پردهٔ ادراک مامدام
میخاست بافروغ ستاره صدابهار
می آمدی و درقدمت می نمود فرش
شعر مرا سخنور درد آشنا بهار
درمقدم تو بوسهٔ اخلاص می نمود
چشمم جدانثارودل من جدا بهار

بلبل بباغ وصف جمال تومی سرود
باشعر نغز خواجهٔ معجزادا بهار
می شد ببوی گلشن شیراز شام ها
بال پری خیال مرا رہنما بهار
اکنون شنیده ام که دران گلزمین ذوق
باریده بمب ، آتش و مرگ از فضا بهار
برخوابگاهٔ حامی صلح بشر دریغ
دشمن شعار جنگ نموده بپا بهار
شیخی که خون گریست ببغداد ماتمش
بغدادیان دهند بخونش جزا بهار
' آید هنوز نعرهٔ سعدی زبوستان'
در دعوت بشر سوی صلح و صفا بهار
شیراز شهر عشق و گلستان آشتیست
خوانند شهر عشق چوماتمسرا بهار
ایوان خواجه مطلع خورشید سرمدیست
انوار آن نگر بصباح و مسا بهار
خاک درش بدیدهٔ تعظیم می برند
دُردی کشان مصطبه چون کیمیا بهار
این طرفه خلوتی است که رندان می فروش
کردند راز عشق دران برملا بهار
از بحر فتنه موج مفاسد کشیده سر
تاخودبرد سفینهٔ ماراکجا بهار

گاهی زشرق سربدرآرد گهی زغرب
این دشمن فریبگربی خدابهار
ماسالها غنوده ببالین غفلتیم
امیدوار سایهٔ بال هما بهار
شدهشت سال هدیه تو اشک و خون بود
اینگونه به بود که نه بینم ترا بهار
بابی وطن مگوسخن از نرگس و سمن
از خارگوکه هست بدل آشنابهار
ما اهل غربتیم گلوگیرگریه کن
کم کن بهرزه خندهٔ دندان نما بهار
آواره راست باغ و بیابان یکی بچشم
یکسان به نزد اوست ربیع و شتابهار
درروزگار ماشده دربند مرغ داد
کوآنکه سازد از قفس اورا رها بهار
مشکل فتاده برسر مشکل بکار ما
ماییم و آستانهٔ مشکل گشا * بهار

---

* اشاره است به گنبد سبز و آستان معلای امیرالمؤمنین کرم الله وجهه الکریم درمزار شریف بلغ ـ (خلیلی) ـ

سید حسام الدین راشدی

(م فرور دین ۱۳۶۱)

بمناسبت پنجمین سالروز درگذشت آن ایراندوست و ایرانشناس پاکستانی

روابطِ دربارِ سند با دربارِ ایران در قرنِ دهم هجری

در قرن دهم هجری قمری یک سلسله حوادث غیر عادی از بخارا تا دهلی را فرار گرفت که اوضاع این مناطق گونا گون را یکسر دیگر گون ساخت ، خاندانهای قدیم رفتند و دودمانهای جدید آمدند . دولتهای کهن بر افتادند و قدرتهای نوین برخاستند ، روی کار آمدن شیبانیان (۹۰۶ هجری قمری ـ ۱۵۰۰ میلادی) ، بنا نهادن سلطنت صفویان (۹۰۷ هـ ق ـ ۱۵۰۲ م) ، کورشدن چراغ خاندان تیموریان هرات بعلت تعدّد ازدواج و کثرت اولاد (۹۱۳ ـ ۱۵۰٦/۷) ، آواره گشتن بابر از فرغانه و چیره شدن وی بر کابل و قندهار (۹۲۸ ـ ۱۵۳۲) و بنیان گذاردن پادشاهی تازه ای را در هند (۹۳۲ ـ ۱۵۳٦)، شکست خوردن امیر شاه بیگ ارغـون از دست بابر در قندهار، و روی کردن وی به سند و برانداختن خاندان ' سمه ' و پی ریختن حکومت جدیدی را (۹۲۸ ـ ۱۵۳۲) ، شکست خوردن همایون از دست شیر خان سوری و پناه نیافتن در سند (۷ ربیع الآخر ۹۵۰ تا ۷ محرم ۹۵۲ ـ ۱۱ ژوئیه ۱۵٤۳ تا ۲۱ مارس ۱۵٤۵) و روی کردن به دربار شاه طهماسب و باز یافتن تاج و تخت خود بدستیاری آن شاه ، همهٔ این واقعات در سه ربع اول قرن دهم رخ داد اوضاع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران قدیم و شبه قارهٔ هند و پاکستان رابکلی تغییر داد و همین امر

باعث شد که تاقرنها ، با آنکه ظاهراً مرزهای سیاسی بجای خود مانده ایران همواره در مسائل سیاسی و امور اجتماعی بر شبه قاره یک نوع برتری داشت و باعث اصلی این تفوق همین بود که امرا ، و علماء و اهل فکر و نظر ، یعنی اشخاصی که سیاست ملکی و اجتماعی شبه قاره را تشکیل دادند و حیات تازه ای بخشیدند ، همه ایرانی یا تورانی بودند .

سلطان محمود بکری و افراد خاندان وی نیز از همین کسان بودند که در آغاز قرن دهم و کمابیش تا آخر آن قرن روی صحنه های سیاسی و اجتماعی هرات و کابل و قندهار و سپس در سرزمین سند نقش مهمی را بازی کردند . میر فاضل کوکلتاش پدر سلطان محمود در آنچه برکابل و قندهار و بست و زمین داور از دست امیر ذوالنون ارغون و شاه بیگ ارغون گذشت ، سهیم مستقیم بود (۱) و پس از آن که آنان از آن دیار رانده شدند و برسند تسلط یافتند ، باز افراد این خاندان علی الخصوص بعد از فوت پدر ، سلطان محمود در تغییر و تبدیل امور کشوری نقش فراموش نشدنی را ایفا کردند ، و سر انجام وقتی که شاه حسن ارغون (۹۶۲ ـ ۱۵۵۵) درگذشت و از خود وارثی جا نگذاشت ، سلطان محمود در سند علیا ، از سیوستان تا سیوی ، سلطنت جداگانه ای را بنیان نهاد (۲).

اجداد سلطان محمود از خراسکان از توابع بلوک جی در اصفهان بودند (۳) . میر محمد معصوم بکری در ' تاریخ سند ' خود سلسلهٔ اجداد وی رابدین قرار می نویسد : ' سلطان محمود ابن میر فاضل ابن میر عادل ابن احمد خواجه '، و اضافه می کند که احمد خواجه سه پشت به ملک محمود نان ده ، سخی و جواد معروف اصفهان می رسد(٤) . وقتی که امیر تیمور اصفهان را تاراج کرد (۷۸۹ ه ۱۳۸۷) (ه) پدر بزرگ محمود بکری احمد خواجه بدست میر حسن

، پدر امیر ذوالنون ارغون از همین جا آغاز گردید و تاوفات شاه حسین ارغون (نوهٔ امیر ذوالنون) همچنان استوار ماند .

با ارغونان ، ایل بزرگ و نیرومند ترخان نیز به سند آمد و در برابر افراد بیشمار این ایل ، خانوادهٔ میر فاضل کوکلتاش مشتمل بر اعضایی چند محدود بود (٦) . بنا بر این وقتی می بینیم که باوجود رقابت و دشمنی ترخانان ، سلطان محمود برنیمی از سرزمین سند مسلط گردید ، به عزم جزم و شجاعت و فراست وی پی می بریم ، البته اوسپاهیانی جانباز و فداکار داشت که در برابر تر خانان نیرومند
ایستادند ، اما آن درک مسائل و بصیرت کشور داری وی بود که کارها را آسان و راه ها را هموارمی ساخت . شخصیت وی بی نهایت دلچسپ و از لحاظ بصیرت سیاسی در تاریخ سند کم نظیر است .

وقتی که زمام امور سلطنتی سند زیرین را بدست گرفت ، اوضاع محل بسیار آشفته و پُر از خطر بود . میرزا عیسی خان ترخان ، حاکم تته در سند زیرین دشمن سرسخت و در پی نابودی وی بود ، و در کشور همسایه هندوستان همایون شاه یک ماه پیش از مرگ شاه حسن ارغون (۹ جمادی الاولی ۹٦۲ ـ ۱ آوریل ۱۵۵۵) لاهور را تصرف کرده بود (۳ ربیع الاآخر ۹٦۲ ـ ۲٤ ژانویه ۱۵۵۵) و سه ماه بعد (۲ شعبان ۹٦۲ ـ ۲۲ ژوئن ۱۵۵۵) در نزدیکیهای سرهند ، سوریان را شکست داده ، برای بار دیگر پرچم گورگانیان (مغلیه) رابر سرزمین هند به اهتزاز در آورده بود ش همایون شاه نیز دشمن سلطان محمود بود زیرا وقتی که وی از شیر شاه سوری شکست خورده به سند رسیده بود (۲۸ رمضان ۹٤۷ ـ ۲٦ ژانویه ۱۵٤۱ تا ۷ ربیع الآخر۹۵۰ ـ ۱۱ ژوئیه ۱۵٤۳) ، سلطان محمود به فرمان ولی نعمت خود شاه حسن ارغون ، در هر جا مزاحم

وی گردید و وی را هیچ فرصت قرار نداد تا آن که او از پا در آمده و ناچار گردیده روی بسوی ایران کرد . بقول میر معصوم : شکستی که همایون شاه از دست سلطان محمود دید و بهترین امرا ، و لشکریان خود را از دست داده باعث شد که وی از سند نومید گردیده به ایران پناه ببرد (۷) . اکنون همایون نیز باز گشته بود . امّا او خود را نباخت و هرچه از عقل و دانش و هوش داشت ، بکاربرد . برای ایستادگی در برابر دولتی با آن قدرت و حشسمت ، سیاست ایجاب می کرد که وی توجه و دوستی دولت نیرومند دیگری را بسوی خود جلب کند ، و او همین کار را کرد و ایران را پشت و پناه خود ساخت و همایون شاه را روبروی محسن خویش شاه طهماسب قرار داد .

در این تردیدی نمی توان داشت که سلطان محمود خان علاقهٔ معنوی نسبت به وطن نیاگان خود داشت . وی در عهد شاه حسن (۹۳۰ ـ ۱۵۲٤/۹٦۲ ـ ۱۵۵۵) وقتی که هنـوز برایالت بکربه نیابت حاکم بوده با اهل ایران ، علی الخصوص پیشوایان دینی ، راه و رسم داشت و نامه و پیام رد و بدل می کرد . در اواخر روزگار شاه حسن ارغون ، وقتی قبیلهٔ ارغون و ایل ترخان درتته علیه شهریار خود علم بغاوت افراشتند (محرم ۹٦۲ ـ نوامبر ۱۵۵٤) ، سلطان محمود بالشکر خود از بکربه کمک ولی نعمت خود شتافت ، در منزل دوم سیّد جعفر مشهدی به وی پیوست و یک جفت نقاره از طرف نقیبانِ روضهٔ رضویه به وی پیش کرد (۸) و او نیز آن را باکمال احترام پذیرفت و این امر را برای دولت خود به فال نیک گرفت .

سلطان محمود ، در حینی که برکوششهای خود برای تشیید روابط خود با ایران می افزود ، از این حقیقت هم غافل نبود که تا وقتی که در دل همایون شاه کدورتی باقی باشد ، وی نمی تواند با خاطری آسوده به امور سلطنت برسد ،

از حسن اتفاق هنگام وفات شاه حسن ، سیدی علی رئیس ترک دریا سالار هم حضور داشت و در گیروداری که با عیسی ترخان رخداد ، با سلطان محمود نزدیک شد و سلطان محمود نیز از این دوستی استفاده کرد و وقتی دریاسالار عازم هندوستان شده او را از موضوع آگاه ساخت و درخواست توصیه کرد .

بخت با سلطان محمود بود ، سیدی علی رئیس بمحض شرفیابی خوشنودی خاطر خطیر ملوکانه را بامهر شاهی دریافت داشته به وی فرستاد (۹) و خطری که داشت درآن حال رفع گردید و شگفت آن که چند ماه بعد همایون شاه هم درگذشت (۱۰ ربیع الاولی ۹۶۳ ـ ۲۸ ژانویه ۱۵۵۶) .

در این میان سلطان محمود توجه فوق العادهٔ شاه طهماسب را جلب کرد و وی را دوست و حامی خود گرداند ، بطوری که چندین بار سفیر از دربار صفوی با عطایا و القاب آمد . از تاریخ سند میر معصوم برمی آید که : در سال ۹۶۵ هـ (۵۷ ـ ۱۵۵۸) شاه ایران به سلطان محمود لقب ' خان ' عطا کرد . (۱۰) مورخان گورکانی این لقب را به رسمیت نشناخته اند و همواره او را سلطان محمود بکری نوشته اند اماً این لقب در سند جزو نام وی شد و همهٔ مورخان سندی او را سلطان محمود خان بکری یاد کرده اند . بااین لقب ' علم و نقاره و تمن طوغ و جامه و اقوا (قور ؟) ' نیز مرحمت شده بود (۱۱) .

در گذشتِ همایون خطری را که فرمان خوشنودی آن پادشاه رفع ساخته بوده باز پدید آورد . اکبر جانشین وی جوان بلکه نوجوان بود ، وقتی که سلطان محمود خان باعث آزارو آوارگی همایون شده اکبر در عمر کوت بدنیا آمد (۵ رجب ۹۴۹ ـ ۱۵ اکتبر ۱۵۴۲) و کودک شش ماهه ای بود که همایون سند را ترک گفته به ایران پناه بود بنابراین اگر پدر درگذاشت و در گذشته بود پسر آن حادثه را فراموش نکرده ، برای گرفتن انتقام آماده بود بخصوص آن که بسیاری

از کسانی که آن مصائب را دیده بودند ، هنوز زنده بودند و از آن حکایت می کردند و یاد آن را زنده نگاه می داشتند . بیرام خان که اکنون اتالیقِ خانخانان و سپه سالارِ اکبر شاه بود و گلبدن بیگم عمهٔ اکبر از رنجدیدگان آن ایام بودند . بنا شبراین امکان نزول بلای ناگهانی هر آن وجود داشت .

خطرات احتمالی را در نظر داشته سلطان محمود خان تدبیری کرد و با گوهر تاج خانم دختر تردی بیگ ، یکی از خویشاوندان نزدیک خانخانان بیرام خان ، ازدواج کرد و عروسی باشکوهی را راه انداخت . میر معصوم می نویسد :

' وطوی عجب کرده شهر و بازار را آیین بندی کرده قبه ها بستند و مجالس متعدده طوی آراسته به انواع حظوظ نفسانی پرداختند ' . واضح است که کسی در شصت و هفت سالگی چنین جشن دامادی را برگزار نمی کند ، زیرانه ضرورت مباشرت و نه هم سنتِ نبوت چنین کاری را ایجاب می کرد . تنها سبب آن پدید آوردن پیوندی با بیرام خان بود تا مگر بدین طریق اثرات حوادث ناگوار را دور گرداند (۱۲) . امّا هنگامی که به علت توطئه های برخی از درباریان اکبر ، این ملازم کهنسال مورد عتاب قرار گرفت ، و از منصبِ خود سبکدوش گردیده عازم خانهٔ خدا شده و خواست در بکر توقفی نماید ، سلطان محمود خان موقع را شناخته ، نسبت سیبی را بالای طاق گذاشت و ' چهار باغ بیرلوی ' را ویران ساخت تا بیرام خان نتواند در آن جای سرسبز و شاداب بیتوته کند و احتمالا همانجا ماندگار بشود (۱۳) . همایون شاه نیز این جا را بسیار دوست داشت . این کاروی دلیل خوبی برای پی بردن به حالت روحی اوست .

سلطان محمود خان نه می خواست که به اکبر بسیار نزدیک گردد ، زیرا امکان از دست دادن سلطنت خود را داشت . و نه هم می خواست که از وی دور باشــد ، زیرا این کار نیز خطراتی برأی سلطنت وی درِ برداشت . پس

سیاست وی ایجاب می کرد که همچنان مورد عنایات خاصِ شاه ایران باشد و کوشش وی همواره در همین راه بود .

پس از عطای لقب ' خان ' حق وردی بیگ سفیر شاه طهماسب در سال (۹۶۹ ـ ۶۲/ ۱۵۶۱) با ' حلقهٔ لعل و تاج و کمر مرصع و خلعت فاخره و چتر و اتاغه و جیغهٔ زلف و عقار و انواع تفقدات و انعامات شاهی ' پیش محمود خان در بکر آمد (۱٤) و سلطان محمود خان نیز در گرفتن آنها و پذیرفتن سفیر دربار صفوی احترام فوق العاده ای بجا آورد و از آن استفاده تبلیغاتی کلانی کرد . این کار علاوه برگوشزد ساختن اکبر شاه ، برای مرعوب کردن میرزا عیسی خان ترخان دشمن دیرینهٔ خود نیز بود . میر معصوم می گوید که : حق وردی یک سال تمام در بکر ماند و وقتی هم عزم بازگشت را کرد، سلطان محمود خان سید ابوالمکارم سبزواری را به عنوان سفیر خود همراه وی گماشت (۱۵) تاوی در دربار صفوی حضور یافته ، از آن عنایات ملوکانه سپاس بجا آورد که هر چندی شامل حال وی می شد . در واقعات سال ۹۷۱ (۱۵۶۳) عالم آرای عباسی می نویسد . ' در سنهٔ احدی و سبعین و تسعمائه سلطان محمود خان والی بکرو سند ، ابوالمکارم نامی ایلجی خجسته پیام بدرگاه سدره مقام ارسال داشته ، اظهار حسن و عقیدت و اخلاص موروثی و تذکرهٔ حقوق ماضیه نموده ، تبرکات و بیلکات لایقه فرستاده بود ' (۱٦) .

شاه طهماسب حق وردی را بار دیگر نزد سلطان محمود خان فرستاد و بقول میر معصوم این بار لقب ' خانخانی ' را عطاء فرمود او می نویسد : ' بار دیگر حق وردی را رفیق میر ابوالمکارم گردانیده سلطان محمود خان را به خطاب خانخانی و اجناس تشریفات و انواع تفقدات نواخت . ' (۱۷) سال اعطای این لقب و آمدن حق وردی را دقیقاً نمی توان تعیین کرد زیرا میر معصوم در

تسلسل واقعات و صحت تاریخها اندکی بی پرواهی نشان می دهد . تاریخ معصـومی آن را در سال ۹۷۰ (۱۵۶۲) می نویسد ، در جایی که عالم آرای عباسی آن را در ۹۷۱ (۱۵۶۳) قید می کند و احسن التواریخ باز گشت میر ابوالمکارم را نیز درهمین سال می داند و چنین می گوید : ' سنهٔ احدی و سبعین و تسعمائه ـ درین سال ملوک آفاق رسل و هدایا بدرگاه شاه عالم پناه فرستادشد ، از آن جمله سلطان محمود خان والی بکر ابوالمکارم نامی را بانواع هدایا و اصناف بیلکات ارسال نمود ... شاه دین پناه رسولان را خلعتهای گزاف بخشید و رخصت انصراف داد ' (۱۸) .

امّا سلطان محمود خان به لقب ' خانخانی ' (۱۹) معروف نشد و در هیچ کدام از تاریخهای ایران بدان اشاره نشده است . حقیقت این است که این لقب ایرانی نبود و مخصوص دربار گورکانیان شبه قاره بود . میر معصوم درینجا اشتباه کرده است . آن سلطان محمود خان بود که می خواست پس از وفات بیرام خان ، لقب ' خانخانان ' که عالیترین لقب دربار گورکانی بود ، به‌وی داده شود ، و منـظورش آن بود که بااین لقب ، خود را در برابـر دشمنیها و مخالفتهای رقیبان داخلی یعنی میرزا عیسی ترخان و پس از او فرزندش میرزا محمد باقی ، در امان بدارد ، چنان می نماید که میر ابوالمکارم را (۲۰) برای همین منظور به دربار صفوی فرستاد و مراجعت حق وردی بدان سبب بود که او اکنون حامل پیامی از طرف شاه ایران برای اکبر شاه بود . شاید حق وردی اول چند روز در بکر ماند و سپس به درگاه اکبر رفته است .

می دانیم که برسر قندهار درمیان شاه طهماسب و اکبر شاه رنجشی بوجود آمده بود . ولی ظاهراً روابط دو پادشاه خوشگوار بود . ماموضوع پیام شاه طهماسب را از جوابی می فهمیم که ابوالفضل در اکبر نامه ضبط کرده است .

او می نویسد : ' درین سال (۹۷۲ ـ ۱۵٦٤) ایلچی شاه طهماسب با گلدستهٔ یکجهتی دررسید و تنسوقات آن دیار برسم ارمغانی آورد . سلطان محمود بکری که همواره اظهار بندگی کردی ، در آرزوی آن افتاد که منصب خانلرخانی که ' خانخانی ' باشد ، از درگاه معلی یابد . و چون امرایی کلانتر ازو بودند که مرتبه شناسی و به حال پیشقدمان خود آرزوی این پایه بخاک نرسانیدندی ، کامروای این امنیت نگشت ، مبلغهای زر برسم پیشکش شاه غفران پناه فرستاد که شاید بوسیلهٔ سفارشِ شریف ایشان این دولت روزی گردد . شاه ملتمس او را قبول فرموده اشارت گونه بدان رقم پذیر کلک محبت ساخته بودند ، لیکن چون خدیو عالم (اکبر) برمسند مرتبه دانی و معدلت آرای بودند ، روای استحقاق بود ، نه رواج سفارش ، خصوصاً که مثل منعم خان به این منصب والا اختصاص داشت . بنا بر این استدعای شاهی را معذرتی خجسته فرموده ، آمده را به آبین بزرگان رخصت فرمودند ' (۲۱) از لابلای این عبارت تیرگی روابط اکبر شاه و شاه طهماسب پیدا است .

نزدِ من ، آورندهٔ این پیام حق وردی بود که با ابوالمکارم به بکر رسید و از آنجا به دربارِ اکبر شاه رفت و همین امر باعث شده است که میر معصوم رسالت وی را درست نه فهمید و بجای آن که از سفارش شاه طهماسب گفتگو کند اعطای آن لقب را به آن شاه نسبت می دهد .

از جوابی که شاه طهماسب به اکبر شاه داده چنان استنباط می شود که اکبر شاه به سلطان محمود لقب ' اعتبار خان ' عطا نمود و در عین حال امید بخشید که در آینده نیز او را مورد تفقد مزید خود قرار خواهد داد (۲۲) . امّا جز این نامه ، هیچ منبع دیگری در دست نیست که حکایت از اعطای این لقب کند . تاریخ میر معصوم ، اکبر نامهٔ ابوالفضل و از کتب متاخر تذکرة الامرای

کیولرام همه دربارهٔ آن چیزی نمی گویند . تذکرة الامراء مخصوص شرح حال امرایی می باشد که از پادشاهان لقب یافته اند اما نام سلطان محمود خان زیر لقب ' اعتبار خان ' یاد نشده است (۲۳) . نمی توان گفت چرا و چگونه در نامهٔ اکبر شاه بدان اشاره شده است ؟ .

در سال ۹۷۳ (۱۵٦۵) میرزا عیسی ترخان وفات یافت و پسر ظالم و مغلوب الغضب وی میرزا محمــد باقی جانشین وی شد (۲٤) او دشمنی باسلطان محمود را از پدر به ارث برده بود و آن را زنده نگاه داشت ش

از همین سال ۹۷۳ (۱۵٦۵) به بعد ، رفت و آمد رسولان سلطان محمود خان و شاه طهماسب در تاریخها دیده نمی شود ، اما از برخی از اشاراتی که در وقایع آن زمان شده ، چنین برمی آید که توجهٔ خاص ایران تا آخر شامل حال سلطان محمود خان بود . در ۹۷٤ (۱۵۵۵) میرزا باقی عریضه ای به دربار اکبر شاه فرستاد و در آن از سلطان محمود شکایت کرد که او باکمک قزلباشهای قندهار در حدود وی تجاوز می کرده و درخواست کرد که او را تنبیه کنند (۲۵) از این پیداست که سلطان حسین میرزا برادر زادهٔ شاه طهماسب (۹۸٤ ـ ۱۵۷٦) و والی قندهار با سلطان محمود خان روابط نزدیکی داشت .

سلطان محمود خان بکری از زندگانی آشوب انگیز و هنگامه خیز خود طی هشتاد سال خسته و مانده شده بود و پیری نیز بروی غلبه کرده بود . فرزند نرینه نداشت که پس از وی زمام امور را بدست گیرد . دختری داشت ' بکری بیگم ' نام که او را در سال ۹۸۰ (۱۵۷۳) به اکبر شاه داد (۲٦) و خواست که بقیه زندگانی را در سکون و آرامش طی کند اما اجل وی را بیش از دو سال مهلت نداد و بروز ۸ صفـر ۹۸۲ (۳۰ مه۱۵۷٤) از مرض استسقاء در هشتـاد و چهار سالگی فوت کرد (۲۸) و دو سال بعد (۹۸٤ ـ ۱۵۸٦) هم

محسن و مربی وی شاه طهماسب نیز برحمت ایزدی پیوست و بدین نحو در آخر تاریخ روابط شخصی این دو شخصیت ' تمت بالخیر ' نوشته شد .

میر معصوم حالت روحی سلطان محمود خان را چنین تعریف می کند : حاکمی بود جامع صفات متضاد، شجاعتی کامل و سخاوتی شامل داشت ... همت او مشهور است وحدت مزاج او در نهایت استعلا بود . چون در غضب آمدی ضبط خود هیچ وجه نتوانستی و در خونریزی ملاحظه نداشت و به اندک توهم و بدگمانی ، خان و مان مردم برمی انداخت ... ' و وقتی خواست تاریخ وفات شخص با چنین صفاتی را بنویسد ، هاتف مژده داد که : در بهشت آسود ۹۸۲ '. (۲۸)

حواشی

۱ـ رک : کتیبهٔ (۹۲۰ هـ) نصب کرده فاضل کوکلتاش بر مزار بابا حسن ابدال (بابا ولی) در حوالی قندهار (مجلهٔ آریانا، کابل ، شماره دهم سال ششم و تحفة الکرام چاپ نگارنده بخش اول جلد سوم ، ص ۹۵ ـ ۱۹۲ چاپ ۱۹۷۱م) و حکایت از شاعری باسم مولانا صبیحی که از آن پیداست که میر فاضل حاکم کزیو (زمین داور) بود و از مظالم وی خلق به ستوه آمده بودند (بدایع و قایع واصفی ، چاپ مسکو ، ص ۵۷ ـ ۱۱۵٦ ، و تحفة الکرام ص ٤۹۵).

۲ ـ سلطان محمود در حیات شاه بیگ حاکم بکر بود (تاریخ سند میر معصوم ، ص ۱۲۲) و بعد از آن بکر تاسیوی و شال در عهد شاه حسن بوی واگذارشد (تاریخ طاهری، سندی ادبی بورد ، ص ۷۲) ولایت سیوی در سال ۹۵۰ هـ بدست وی درآمد (تاریخ سند میر معصوم ، ص ۲۲۰) از همین جهت او از ابتدا به بکری منسوب و معروف گشت . بقول تاریخ طاهری ' بعد از فتح ملتان ' شاه حسن در سال ۹۳۳ این قسمت ملک در نیابت سلطان محمود داد ... در بکر رسید ، محمود خان ابن فاضل کوکلتاش را در آنجا (بکر) قائم مقام کرد و مهام این صوبه از سرحد سیوان تا ملتان و سیوی و گنجا واه بعهده او گذاشت ' (ص ۷۲).

۳ ـ در معجم البلدان ج ۲ ص ٤۱۵ راجع به خراسکان اینگونه آمده است : ' خراسکان بفتح اوله و بعد الالف سین و آخره نون بین قری اصفهان' فرهنگ جغرافیای ایران : خوراسکان (ج ۱۰ ، ص ۸۰ ـ ص ۲۱٦) بر راه اصفهان و یزد . جی رک : فرهنگ جغرافیای ایران (ج ۱۰ ، ص ٦۰ ـ ص ۲۱٦) در فرهنگ آبادی های ایران (بخش اول ، ص ۱۲٦) جی (از دهستانهای شهرستان اصفهان) ثبت است و بجائی خوراسگان ، خراسگان

دارد (ص ۱۷۰) منتخب التواریخ اتکی غلط نوشته است که ' اصل ایشان از ملوک جره من اعمال اصفهانست ' (خطی) و در تاریخ میر معصوم نیز درین مورد اشتباه رخ داده و چنین آمده است : ' موضع خراسان اهل ایشان از ملوک چین (؟) من اعمال دارالسلطنت اصفهان ' (ص ۲۱۸) در کتاب گنجینه تاریخی اصفهان خوراسگان ثبت است (ص ۳۰۳) در اصل این سهوالقلم کاتب است و عبارت بدینگونه بوده است : ایشان اهل موضع خراسگان از بلوک ، جی من اعمال ...)

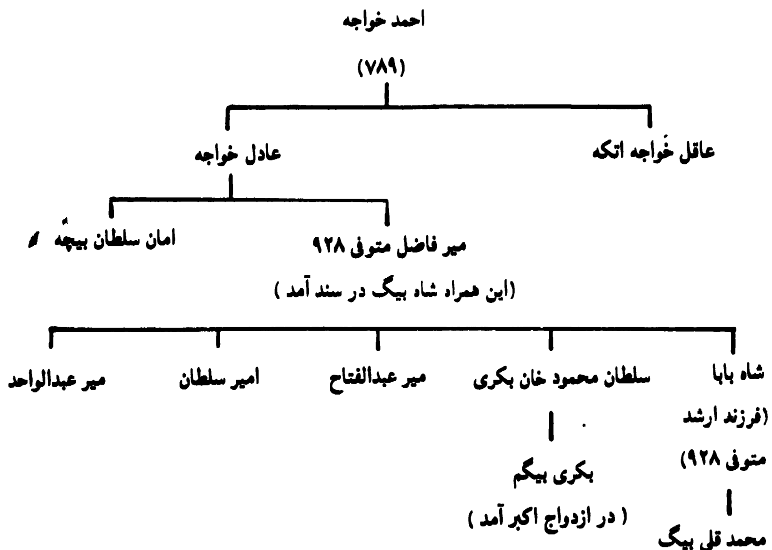
٤ ـ تاریخ سند میر معصوم ، ص ۲۱۸

۵ ـ بر عراق و عجم تاخت دوم تیموری در سال ۷۸۹ (۱۵۸۷) بود که در آن اهالی اصفهان را بکلی ته تیغ کردند ' (دکتر صدیقی در پایان نامهٔ دکتری خود

History of the Arghuns and Trakhans of Sind

(ص ۱۸۹ خطی ، بحواله تزک تیموری ـ ظفرنامه ـ روضه الصفا ـ حبیب السیر)

٦ ـ سلسلهٔ آنان که در سند آمدند بدین قرار است :



برای تفصیل رک : تاریخ میر معصوم ، و تحفة الکرام چاپ نگارنده ، ص ۲۰۰ این خاندان در سند مشتمل برهمین چند تن بود و سلسلهٔ آنان با برمرگ سلطان محمود خان منقرض گردید .

۷ ـ در بین لشکر همایون و شاه حسن ارغون در حوالی جون جنگ شده و بسیاری از امرای نامی همایون بدست سلطان محمود کشته شدند و بقول میر معصوم : ' از حدوث این امر ، خاطر پادشاه بغایت محزون گردید ... لاجرم دل از سند سرد ساخته راه توجه بجانب قندهار مصمم ساختند ' (ص ۱۷۹) نیز رک : تاریخ طاهری که

در آنجا مؤلف ، سلطان محمود خان رابدین سبب چنین یاد کرده است : ' محمود نامسعود ، اوباش ، بدمعاش ، کوکلتاش ' (۷٤)

۸ ـ تاریخ میر معصوم ، ص ۱۸۹

۹ ـ رک : مرآة الممالک سیدی علی رئیس (چاپ ۱۳۱۳) چاپ دوم با حواشی و ترجمه از نگارنده در مجلهٔ مهران ، حیدرآباد (۱۹۷۱ م) ص ۱۱۷ ، ص ۱۵۵ ، ص ۱۲۱ ، ص ۳۹ ، ص ٤٦ ، ص ٤٨ ، ص ۱۲۲ ، ص ۱۲۷ سیدی علی رئیس از ۲۰ ربیع الاول تا نصف شعبان ۹٦۲ (پنج ماه و پنج روز) در سند ماند .

۱۰ ـ راجع بلقب خان ، رک : **Encyclopedia of Islam, Vol II** ص ۸۹۸ ، ص ۸۹۷ . در آنجا ذکر شده است که : در عهد گورگانی (مغلیه) سلطان حاکم ایالت کوچکی را می گفتند و سلطان زیر دست خان می بود و خان صاحب ولایت بوده (بارتولد) در دائره المعارف فارسی ، غلام حسین مصاحب می نویسد : ' نزد ترکان تیموری کلمهٔ خان از سلطان مهم تر بشمار می آمده است و اختصاص به امرای مهم داشته است ' ـ حتی در عهد مغول لقب خانی میان ازبکیه نشان پادشاهی بوده ، و صفویه عنوان خانی را مهم می شمردند و فقط به امرای بزرگ می دادند ، و در ایران در دورهٔ صفویه این عنوان غالباً اختصاص به والی ولایت داشت (۸۷۹) مطابق لغت نامهٔ دهخدا ـ ' پس از سلطنه مغول این لقب در ایران متداول شد و پیش از آنان این کلمه بدینگونه دیده نمی شود و مترادف آقا ، و خواجه ، و مهتر است (برای تفصیل رک : حرف خ ، ص ۱۵۲)

۱۱) تاریخ میر معصوم ص ۲۲۳ ، در متن کلمهٔ اقوا سهوالقلم است دراصل این کلمه قور است که در ترکی ' جبه و سلاح ' راگویند .

۱۲) تاریخ میر معصوم ، ص ۲۲۳

۱۳، میر معصوم نوشته است : ' در سنهٔ ست و ستین و تسعمامهٔ خبر رسید که بیرام خان عازم مکه است و متوجه باین راه است . سلطان محمود خان چهار باغ بیرلوی را فرمود تا خراب ساختند ، از توهم آن که چون جنت آشیانی (همایون شاه) آنجا خوش آمده بود و مدتی در آنجا تشریف داشتند ... او نیز مبادا آنجا را خوش کند و توقف نماید و بیرام خان ، سلطان محمود خان رابه وصلتی که باولی بیگ بود ، داعیه آن داشتند که از راه بکر متوجه شوند ، اماً باستماع این خبر ... از راه پتن گجرات متوجه شد ، (۲۲٤) میر معصوم در تعیین سال ۹٦٦ اشتباه کرده است و این واقعه در سال ۹٦۸ وقوع یافت که بیرام خان از اکبر شاه رنجیده عازم حجاز شد و در گجرات کشته شد (رک : مقالات الشعرا چاپ نگارنده ، ص ۹۹)

۱٤) تاریخ میر معصوم ، ۲۲۵

۱۵) تاریخ میر معصوم ، ۲۲۵

۱٦) عالم آرای عباسی ، ج اول ، ص ۱۱٦ ، چاپ ایران

۱۷) تاریخ میر معصوم ، ص۲۲۵

۱۸) احسن التواریخ (چاپ برووده ۱۹۳۱ ء) ص ٤٤۲

۱۹ بقول بیورج لقب خانخانان از زمان بابر در هند رایج شد و دلاور خان پسر دولت خان (؟) نخستین کسی است که به لقب خانخانی سرفراز گشت و این لقب مخصوص مغول هندی (گورکانیان) بوده (دائره المعارف اسلامی ج ۲ : ۸۹۸) در لغت نامه دهخدا بحواله آنندراج و جز آن چنین آمده است : ' پادشاه چنین نیز به این لقب مخاطب شده است ، نظامی گوید :

خان خانان روانه گشت زچین

تاشود خانه گیر شاه زمین

هریک قبایلی را سر و پیشوایی جدا بود ، ولی همهٔ آنها فرمانبری از یک رئیس می کردند باسم ، خانخانان ، (رودکی : سعید نفیسی) مقدم و امیران را گورخان خوانند یعنی ' خانخانان ' (جهانگشایی جوینی) دولت خان را دلاور نام پسری نبود و نه بنام دلاور خان کسی مخاطب به این لقب شده است (نگارنده)

۲۰ ـ بقول میر معصوم : ' میر ابوالمکارم ولد میر غیاث الدّین محمد سبزواری در سلک امرای میرزا شاه حسن و سلطان مخمود خان انتظام داشت سلطان محمود خان او را برسالت نزد شاه طهماسب پادشاه عراق فرستاده و از شاه بخطاب سلطانی سرفراز گشته . بغایت خوش طبع بود و بفضایل و کمالات علمی آراسته و طبع نظم داشته ' (ص ۲۳۹) از مقالات الشعرا پیداست که لقب سلطان برای محمود خان آورده شده است : ' ... برسم رسالت ... فرستاد تا از برای وی بانواع نوازش و خطاب سلطان مراجعت کرد ' (ص ۱۷) مآثر رحیمی آورده است : ' ! ... عراق فرستاده و از آن والاجاه خطاب سلطانی یافته سعادت نمود ' (۲ ۳۳۷) و در همین کتاب ثبت است که ... ملامحب علی سندی در ملازمت سید ابوالمکارم سلطان سبزواری که جانب میرزا باقی ترخان (کذا) که والی سند بوده می بود . و از پادشاه جنت مکانی شاه طهماسب ... بخطاب سلطانی سرفراز شده بود ' (۳ : ٤۸۹) صاحب تحفه الکرام راجع به پدرش میر غیاث الدین محمد المعروف بسلطان رضائی العریضی سبزواری نوشته است که : ' وی نبیرهٔ خواند میر صاحب حبیب السیرو نوادهٔ سلطان جنید صفوی بود ' (۳ : ۱۲۷ چاپ قدیم) میر ابوالمکارم را محمود خان برسالت نزد شاه اسمعیل صفوی (کذا) فرستاده بود تا از برای وی بانواع نوازش و خطاب سلطان مراجعت نمود (۳ : ۱۲۸ چاپ قدیم)

در عالم آرای عباسی یا احسن التواریخ در جایی که ذکر ابوالمکارم آمده است ، هیچ اشاره ای به این خطاب نشده است و عبارات میر معصوم و میر قانع یا عبدالباقی نهاوندی نیز واضح و روشن نیست و نمی توان فهمید که خطاب سلطانی برای سلطان محمود خان بود یا به ابوالمکارم داده شد .

راجع به خطاب سلطان ، دائره المعارف (غلام حسین مصاحب) نویسد : مقبولیت این عنوان در نزد فرمانروایان ، خاصه امراء و ملوک اهل سنت بوده است ، همین تداول و مقبولیت عام هم سبب شد که عنوان سلطان تدریجا تنزل کند ، و از همین روست که در عهد صفویه ، سلطان که عنوان پادشاه عثمانی بشمار می

آمده در ایران عنوان حکام جزء ، شد ، و فی المثل حاکم سلطانیه و حاکم بروجرد در این زمان عنوان سلطان داشته اند (۱ : ۲۲ ـ ۱۳۲۳ چاپ ۱۳٤۵)

۲۱ ـ رک : اکبر نامه ۲ : ۲۳۷ ـ تحفه الکرام چاپ نگارنده ، ص ۱۹۷

۲۲ ـ رک : **Indo — Persian relations by Dr. Riaz—ul—Islam**

از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران (۱۹۷۰ ع) ص ۵، ـ ٤۹ ـ متن این نامه در نسخهٔ خطی عالم آرای عباسی موزهٔ بریطانیه (**Add 7654** ص ۱۷۸) ثبت است و آن را نگارنده برای نخستین بار در تحفه الکرام (۱۹۷۱ ء) چاپ کرده است ، ص ٤۹۵

۲۳ ـ رک : نسخهٔ موزهٔ بریطانیه ص ۸ شماره **Add 16703**

۲٤ ـ رک : تاریخ سند میر معصوم ، تاریخ طاهری ، حواشی مکلی نامه و تحفه الکرام

۲۵ ـ رک : اکبر نامه ۲ : ۲۷۸ ـ ۲۷۹ (چاپ کلکته) و بدایونی ۲ : ۹۱ (کلکته ، ۱۹۳۱ء) عبارت اینست : ' درین ولایت سلطان محمود والی قلعه بربمعاونت قزلباش در قندهارمی باشند اطراف ولایت بنده را مزاحمت می رساند ' (نیز رک : تحفه الکرام ، ص ٤۹۵)

۲٦ ـ پانزدهم رجب (۹۸۰) از بکر رخصت کرد (تاریخ سند میر معصوم ، ص ۲۳۰)

۲۷ ـ تاریخ سند میر معصوم ، ص ۲۳۵ ، بدایونی ۲ : ۱۳۵ ـ ۱۷٦

۲۸ ـ تاریخ سند میر معصوم ، ص ۲۳۷

دکتر سیّد جعفر شهیدی
سرپرست مؤسسه لغت نامهٔ دهخدا ـ تهران

رابطهٔ شعر با شریعت یا شعر از نظر اسلام

پاره ای از بحث های ادبی همچون بعضی حالت های روحی دوران خاصی دارد، که هر چند گاه بمقتضای پیدا شدن علّت و سبب بمیان می آید. در این چند سال از نو پیکارِ لفظی و قلمی میان نکوهش گرانِ شعر و ستایندگان آن پدید آمده است، نه درمیان شاعران و شریعت خواهانِ کشورِ ما بلکه در بیشتر حوزه های مسلمان نشین ـ چند سال پیش کنفرانس اندیشه های اسلامی که همه ساله در یکی از شهرهای الجزائر برپا میشود، شعر را یکی از موضوع های بحث قرار داد و از مسلمانانِ صاحبِ نظر خواست تا فتوی دهند که آیا شعر عامل پیشبرد اجتماع است یا سبب تباهی آن ؟

هر چند دربارهٔ این موضوع تاکنون دهها مقاله بزبان های فارسی و عُربی نوشته شده است، و با آنکه نویسندگان این مقاله ها هر یک از دیدگاههای خاص بدان نگریسته اند، بازهم جای آن هست که بگونه ای دربارهٔ آن به بحث بپردازیم ۰ از آنروز که انسان از بیان نیازمند های مادی فراتر رفته و با مفهوم های عالی روحی آشنا گردیده و خواسته است دریافت خود را از آن مفهوم ها در قالب لفظ بریزد، شعر را بخدمت خود در آورده است ـ و از این تاریخ است که شعر و اثر آن در شنونده بر انسان پوشیده نمانده است ـ و انسان در طول تاریخ زندگانی خود کوشیده است شعر را بکمال بیشتر برساند ۰ شعر هنری

است ظریف که پدید آورندهٔ آن خداوندان روح های لطیف و دارندگان عاطفه های رقیق اند، و هیچیک از قیاس ها چون شعر در ذهن شنونده اثر نمی کند و هیچ عاملی چون شعر اجتماعی را تکان نمیدهد و گمان دارم با گذشت زمانی دراز و باگونه گون تعریف ها که از شعر کرده اند هنوز سخن نظامی عروضی از اهمیت خاص خود برخوردار باشد که شعر ترتیبی است از مقدمات موهمه و پیوندی است از قیاسات منتجه که شاعر با چنان مقدمات میکوشد تا معانی خُرد را بزرگ و معانی بزرگ را خُرد گرداند تا بدین وسیله در طبیعت مردمان انقباض و انبساطی پدید آید و کارهای بزرگ را در نظام عالم سبب شود. چنانکه در این تعریف میبینیم شعر سخنی است آمیخته به عنصر وهم و خیال که اثرش تحریک عاطفه است و اگر بار خیال و عاطفه را از دوش شعر بردارند سخنی خواهد بود موزون که هیچگونه انفعالی در شنونده پدید نخواهد آورد. چون شعر ــ چنانکه گفتیم ــ وسیله ای برای تحریک و تهیج است بلکه هیچ گفتاری چون شعر چنین اثر را ندارد، انسان از دیر زمان رو به شعر آورده و از این هنر برای باز گفتن احساس خویش سود جسته است بطوریکه با قطع و اطمینان نمیتوان گفت از دو فن نظم و نثر کدامیک پیش از دیگری پدید آمده است .

بخاطر همین اهمیت است که در حوزه های اسلامی هم، خواه اجتماع عرب و خواه ایران و خواه ملت های دیگر بیش از هزار سال است شعر مقام والای خود را همچنان حفظ کرده و باز بخاطر همین اهمیت است که سود و زیان و ستایش و نکوهش آن مورد بحث قرار گرفته است . گروهی درستودن آن تا سرحد مبالغه پیش رفته اند و گروهی آنرا بدعت شمرده و به نکوهش آن برخاسته اند و تا آنجا که پارا از حد بحث علمی و حکم منطقی فراتر گذاشته و هر دو دسته برای به کرسی نشاندن سخن خود از شرع بهره جسته اند.

اگر بخواهیم سخن هر دو دسته را بیاوریم، و دلیل هایی را که برابر یکدیگر اقامه کرده اند بررسی کنیم گذشته از تکرار مطلب کتابی پر حجم خواهد شد. برای نمونه تنها یک دو گفته بزرگان را در این مقاله خواهم آورد.

ابن قتیبه ادیب معروف (۲۱۳ ـ ۲۷۶ هـ) گوید: 'شعر معدن علم و کتاب حکمت و دیوان شعر عرب است' ـ (۱) و سخن عالم جلیل امامی محقق حلی رضوان الله علیه را که مرحوم نوری در خاتمهٔ مستدرک آورده و محدث قمی آنرا در سفینه نقل کرده است شاید از نظر گذرانده اید. در اینجا تنها جمله هائی از نوشتهٔ آن بزرگوار را می آورم:

'شعر از فاضلترین مشاعر آداب و نیکوترین مفاخر عرب است که طبیعت های ستمگر را برسر رحم می آورد و ذهن را تیز و روشن میگرداند (۲) ـ

و در مقابل این ستایش ها که در متن های عربی و فارسی اندک نیست، گروهی به نکوهش شعر پرداخته اند که از جمله والد ماجد این بزرگوارست ۰ محقق گوید من در آغاز جوانی شعری چند به پدرم نوشتم و او در پاسخ من نوشت: ''هر چند شعری نیکوگفتی امّا در حق خود بدکردی مگر نمیدانی شُعر هنر کسی است که عفت را واگذارد و شاعر ملعون است هر چند سخن راست گفته باشد. چنان میبینم که شیطان بخاطر تو انداخته که در فضیلت شعر سخن بگوئی ---

چنانکه گفتم گذشته از توسل به دلیل های عقلی و تاریخی در ستایش و یا نکوهش شعر هر دو گروه از دیدگاه شرع نیز، برابر هم صف آرائی کرده اند و هر یک برای بکرسی نشاندن گفته خود، بظاهر به بعض آیات یا مضمون برخی روایات توسل جسته اند.

گروه مخالف شعر گوید در قرآن کریم است که:

والشعراء يتبعهم الغاون • ألم ترانهم فى كل وادٍ يهيموّن و انهم يقولون مالا يفعلون (۳)

و در حديث نبوى (ص) آمده است که 'لئن يمتلى جوف احدكم قيحاً خير له من أن يمتلى شعرا' (٤) و اين دليل است که اسلام به شعر نظر خوشی ندارد و آنرا مذموم می شمارد.

و در مقابل گروه موافق حديث 'ان من الشعر حكمه (۵) و حديث هايی مانند آن را سند مدعای خود قرار ميدهند. آنچنانکه از ديدگاه اخلاقی نيز اين بحث بميان آمده است که آيا شعر سبب پديد آمدن فساد در اجتماع و عامل انحطاط اخلاقی عمومی است و يا عاملی مؤثر در تقويت روحيهٔ فرد و اجتماع است و چنانکه گفته اند تحريک کنندهٔ آنان بکارهای نيک خواهد بود.

مسلم است که ما نميتوانيم شعر را بطور مطلق و تنها بدان جهت که كلامی است موزون ــ خواه وزن آن عروضی باشد و خواه هجائی ــ و مضمون آن آميخته به تخيل و عاطفه، بستائيم يا آنرا نكوهش کنيم، چرا، چون، چنانکه گفته شد شعر وسيله ای است برای تعبير از احساس درونی، و لفظ هائی است بهم پيوسته با وزن و آهنگ مخصوص خود که شاعر آنرا که ديده و يا دريافته در قالب آن لفظ ها بيان ميدارد.

امّا شاعر خود انسانی است که در اجتماعی بسر ميبرد. و آنچه او را الهام ميدهد واقعيت هائی است که در اجتماع او ميگذرد بدين ترتيب شعر هر شاعر انعكاسی از اجتماعی است که او را پرورده و بدو مجال بيان احساس خود را داده اجتماعی محدود يا گسترده • پس براستی، شعراگر عاملی است خراب کنندهٔ اخلاق، اين ويران گری از شعر نيست از آن شاعر است و از آن اجتماع که چنين شاعر را روی کار آورده است و بدو رخصت ميدهد که دريافت های

درون بیمار خود را در قالب لفظ بریزد و بگوش مردم برساند. پس آنچه باید محاکمه شود شعر نیست شاعر است بلکه شاعر هم نیست اجتماع شاعر است - اگر اجتماعی از سلامت اخلاقی برخوردار بود و به ویژگی های خاص انسانی ارزش نهاد و خواهان گسترش آن در همه طبقات، خود گردید، شاعری که در آن پرورش می یابد، به مزیت های اخلاقی آراسته است - و اگر شاعری از چنین مزیت برخوردار بود شعر او بهترین و مؤثرترین عامل برای بیداری اجتماع و تحریک آنان بکار نیک خواهد بود ٠ کدام تعبیر ناپایداری دنیا و پناهندن نعمت آنرا بدین خوبی تواند باز گفت و تأثیر کدام لفظ در روح انسان بیش از این سخن خواهد بود:

بسرای سپنج مهمان را
دل نهادن همیشگی نه رواست
زیر خاک اندرونت باید خفت
گرچه اکنونت خواب بردیباست
با کسان بودنت چه سود کند
که بگور اندرون شدن تنهاست
یار تو زیر خاک مور و مگس
بدل آنکه گیسوت پیراست
انکه زلفین و گیسوت پیراست
گرچه دینار یا درمش بهاست
چون ترا دید زرد گونه شده
سرد گردد دلش نه نابیناست(٦)

و یا ستم ستمکاران و دستبرد ایشان را بمال مردمان چه گفتاری مؤثرتر از این

چند بیت بیان تواند کرد که:

آن شنیدستی که روزی زیرکی با ابلهی
گفت کائن والی شهر ما گدائی بی حیاست
گفت چون باشد گدا آن کز کلاهش تکمه ای
صد چو ما را روز ها بل سالها برگ و تواست
گفتش ای مسکین غلط اینک از این جا کرده ای
آن همه برگ و نوادانی که آنجا از کجاست
دُرّ و مروارید طوقش اشکِ اطفالِ من است
لعل و یاقوت و ستامش خونِ ایتامِ شماست
او که تا آب سبو پیوسته از ما خواسته است
گربجونی تا بمغز استخوانش زان ماست (۷)

بدین ترتیب شعر تنها وسیله ای برای تعبیر از احساس درونی است و چون بخاطر چاشنی که از عاطفه و خیال گرفته بیش از هر گفته ای در طبیعت ها مؤثرتر خواهد بود ۰ بهتر از قیاس های دیگر نیز میتواند آن ارزش ها را در دیده بیارد، و مردم را بسوی آن بخواند در اجتماع سالم اگر طبیبی بیمار در صدد برآمد که هنر خود را عامل سرایت بیماری خویش بدیگران سازد، اجتماع او را به کنار خواهد زد و از آن کارزشت باز خواهد داشت ـ

و اگر اجتماعی دچار فساد گردید مضمون هایی که در قالب شعر ریخته خواهد شد عموماً و یا غالباً باز گویندهٔ همان فساد هاست ـ برای آنکه این مطالب روشن تر گردد بهتر است نمونه های شعر دوره های مختلف اسلام و پیش از اسلام را در شعر عربی و نیز نمونه های کلی از شعر فارسی در کشور خود ـ مان را بررسی کنیم ـ نخست نظری به شعر عربی بیفکنیم:

همه میدانید، شعرهائی سروده بزبان عربی در دست است که بنام شعرهای جاهلی معروف گردیده ـمن در اینجا به بحث در اصالت یا ساختگی بودن این شعرها نمی پردازم ـ چون مورد نظر محتوای شعر است ـ مضمون این شعرها بیشتر از نازیدن تیره و تبار، عصبیت درباره مردم خود و تحقیر و سرزنش رقیبان و دشمنان، پرداختن به ستایش این و آن است ،و در عین حال تعبیر از بعض مفهوم های زشت است که مصداق های آن در چنان اجتماع رائج بوده است ـ

همینکه طلیعهٔ اعتقادات اسلامی از فجر نبوت آشکار میگردد و یاران پیغمبر به خداوند روز رستاخیر ایمان می آورند، عثمان بن مطعون را می بینیم که در جمع قریش لبید را در دهان او می شکند که نیمی از گفتهٔ تو راست است 'الا کل شیء ما خلا الله باطل' ، امّا نیم دیگر از سخنت دروغ است که 'وکل نعیم لا محالة زائل' : چون نعمت های بهشتی زائل شدنی نیست (۸) و عمر، حطیئه شاعر را بزندان می افکند که چرا در شعر خود زَبرقان را بزشتی یاد کرده و میگوید من رخصت نمیدهم کسی بخاطر بدست آوردن نان عرض دیگران را دستخوش بدنامی سازد (۹) ـ

در شعرهای عصر نبوت و تا چند سال پس از آنکه پیغمبر (ص) بجوار رحمت الهی رفت، شعر عربی نزاهتی را که از برکت تعلیمات رسول اکرم (ص) یافته بود، همچنان نگاه داشت و اگر شاعری بیمار چون حطیئه یافت می شد که به حرمت مسلمانان تجاوز میکرد از کیفر معاف نمی ماند ـ و در این شعرها دیگر نازبه تیره و تبار که از مشخصات عمدهٔ شعر جاهلی است دیده نمیشود و یا بسیار اندک است، لیکن با دگرگونی های سال سی ام هجری به بعد آثار گرایش مفاسد جاهلی را در شعرهای شاعران عراق و حجاز میتوان دید ـ چرا، چون نسلی که اجتماع پارسای عصر پیغمبر (ص) را تشکیل میداد اندک اندک

از میان رفت و جای آنرا نسل دیگری گرفت که نه تنها برکت تعلیمات پیغمبر (ص) نصیب وی نشده بود بلکه در محیط متشنج و پر آشوبی پرورش یافته بودند که با اسلام فاصله داشت ـ گسترش فتح های اسلامی از یکسو، و روی کار آمدن خاندانی که بظاهر دعوی امارت اسلامی را داشت، و در نهان سخت ترین دشمنی را با این دین و فقهٔ آن مینمود، از سوی دیگر، فراوان شدن مال و مکنت گروهی خاص و غلطیدن طبقه ای خاص از مسلمانان در ناز و نعمت، اجتماعی ستمگار خوشگذران و بی اعتنا به ارزش های اخلاقی پدید آورد، و در کنار آن گروهی مدح گوی حرفه ای پرورش یافت که بخاطر گرفتن صلت درستودن آنان داد سخن دادند، و آنان نیز برای پیشرفت کار خود این دسته را بخدمت گرفتند. مطالعهٔ شعرای عصر مروانیان و عصر عبّاسی از دوره ابو جعفر منصور این حقیقت را آشکار میسازد. شعرهائی آلوده بگناه و انگیزاننده اجتماع به عیاشی و فساد و تبه کاری ۰ و در گفته ابن عتیق هیچگونه مبالغه ای نیست که:

'در هیچ شعری چون شعر عمر بن أبی ربیعه نافرمانی خدا دیده نمیشود' (۱۰) ـ

در چنین دوره پر از فساد، أخطل، مروان بن ابی حفصه، جریر، فرزدق، مسکین دارمی، بشار بن برد و ابونواس تا آنجا که توانستند شعر خود را در خدمت فساد در آوردند و تنها در سراسر دیوان این شاعران یک قصیده چند بیتی را می بینیم که سخنی است حق و آن میمیهٔ فرزدق در ستایش امام علی بن الحسن علیه السلام است، و کار بجائی کشید که مهدی بشار بن برد را از سخن زنان در شعر گفتن باز داشت ـ

و باز گفتهٔ سوار بن عبدالله و مالک بن دینار، درست است که هیچ چیز

چون شعر این کور (بشار) مردم مدینه را به فسق نمی کشاند (۱۱) ـ

آنانکه با تاریخ ادب عربی سروکار دارند یا نمونه هایی از شعرهای دوره های مختلف آن چون عصر پیغمبر (ص) خلفای راشدین، عصر امویان و عصر عبّاسیان را از خاطر سپردّه اند، انعکاس وضع اجتماعی را از این شعرها بخوبی توانند دید.

آنجا که حاکم سراسر وقت خود را به میخوارگی وزن بارگی و شکار و دیگر کارهای زیان بخش می گذراند، محتوای شعر این شاعران ستایش آن فساد ها و ستایش حاکم تباهکار است، ولی اگر گاهی حاکمی نسبتاً پای بند با اخلاق روی کار می آید و یا آنکه می خواهد خود را بمردم چنین وا نماید شعر شاعران رنـگ دیگری بخود می گیرد ـ پس شعر گناهکار نیست و شعر را نباید به محاکمه کشاند، آنچه باید مورد بررسی و باز خواست قرار گیرد شاعر است و شاعران نیز چنانکه میدانیم خواه در سرزمین های عربی و خواه در ایران و یا سرزمین های دیگر اسلامی، در استخدام اجتماع و گردانندگان اجتماع یُعنی حاکمان و خداوندان قدرت بوده اند، و سخن چنان می گفته .اند که آنان می خواسته اند، و بدانها صلت های گران می بخشیدند. پس تبه کار اصلی و مقصر واقعی همان دسته هستند که اجازت میدهند این وسیله ظریف در راه نافرمانی خدا و ویرانی اجتماع بکار رود.

پس از عرض این مقدمه باید به بینیم، اسلام و فقه اسلامی با شعر چگونه روبرو شده است و شعر از نظر دین ممدوح است و یا مذموم ؟ ولی پیش از پرداختن بدین موضوع باید درباره شعر فارسی نیز سخنی بمیان آورد. نمونه هائی که از شعر فارسی در دست داریم از دورهٔ صفاریان به بعد است ـ این شعرها را به چند دسته میتوان در آورد، که هر دسته ای رنگ اجتماع خاص

خود را دارد- نخست شعرهای که سراسر ستایش خداوندان قدرت است ـ و این نیز دو دسته است ـ دسته ای که شاعر کسی را بخاطر صفتی خوب ستوده و در ستوده رنگی از این صفت بوده، شاعر آن خوبی اندک را بزرگ جلوه میدهد و باصطلاح کاهی را کوهی میکند، چنین شعرها باری راهی برای توجیه دارد- و من در دو سه مقاله دربارهٔ آن سخن گفته ام (۱۳) امّا دستهٔ دیگر که نام آنرا شعر نامردمی نهاده ام آنهاست که شاعر بزدلی را رستم دستان، خشکدستی را حاتم طائی، هرزه ای را نمونه تمام عیار اخلاق انسانی شناسانده است ـ این دسته شعر را کسانی خواهان بوده اند که تنها دوست داشته اند ستوده شوند، میدانسته اند آنچه شاعر درباره آنان میگوید دروغ است ولی این دروغ را خوش میداشته اند- حالا باید پرسید در این میان گناه کار کیست ؟ شعرها و یا شاعرها و یا دولتمند و صاحب قدرتی که به چننین شاعر صلت میدهد تا او را بستاید و بلکه بریش او بخندد یا بهتر بگوئیم هر دو بریش یکدیگر بخندند-

این شعرها تخم ناپاکی است که در زمین آلوده پاشیده شده و حاصل آن جز تباهی و شیوع فساد نیست ـ امّا آنجا که شعر فارسی از محیطی پاک و دور از آلودگی بفساد برمی خیزد سراسر رنگ انسانیت دارد، انسانیتی در مرحله عالی از کمال ـ مفهوم هائی برخاسته از عمق اعتقاد، آراسته به صفا و پاکیزگی و تحریک کننده شنونده به مردمی، مردمی آراسته گردیدن بخوی انسانی و مانند این مفهوم ها هر دو دسته شعر در طول صدها سال برای خود بازاری داشته است و در هر بازاری خریدارانی ـ و باز می بینیم آنجا که خداوندان قدرت از روی حقیقت یا بخاطر مصلحت شاعران را رخصت نمیدهند تا آنانرا بستایند شعرها سراسر رنگ مذهب بخود میگیرد و ستایش ها به برگزیدگان حق مخصوص میگردد که نمونه آنرا در شعر شاعران عصر صفوی میتوان دید-

و پس از آن در دورهٔ قاجار که قدرت پرستی تجدید میگردد شعرهای مدحی بحالت دوران غزنوی و سلجوقی باز میگردد با این تفاوت که در ستایش شده های آن دوره رنگی از آنچـه شاعر آنرا میستود وجود داشت در حالیکه در خداوندان قدرت این عصر نه تنها چیزی از آن صفت ها نیست، بلکه عکس آن موجود است ـ

و باز بهر نسبت که محیط به فساد اخلاق و تباهی آلوده تر میگردد، مقدار شعرهایی که باز گوینده و ستاینده این فساد هاست بیشتر میشود۔ اکنون نظر اسلام درباره شعر و موقعیت شعر در اجتماع اسلام مینگریم ـ

قرآن:

چنـانکه دیدیم مخالفان شعر به آیه های آخر سوره الشُّعراء توسل جسته بودند، در صورتی که آن آیه ها پس از حکم کلّی و آوردن صیغهٔ جمع محلی بالف و لام گروهی را از حکم بیرون میکند 'إلا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکروا الله کثیرا وانتصروا من بعد ما ظُلموا' (١٤) پس شعر چنانکه می بینیم در قرآن مجید بطور کلی نکوهش نشده است و خاقانی شروانی گوید:

مرا به منـــزل إلا الـــذین فرود آور
فرو گذار زمن طمـــطمـــراق والشعـــراء

سنت:

در حدیث می خوانیم که چون آیه 'و الشعراء یتبعهم الغاون' نازل شد، گروهی از شاعران گریان نزد رسول اکرم (ص) رفتند ۰ پیغمبر (ص) برخواند 'إلا الـذین آمنـوا وعملوا الصالحات' و فرمود شمائید۔ و برخواند 'وذکروا الله کثیرا' و فرمود شمائید۔ و برخواند 'والنتصروا من بعد ما ظُلموا' و فرمود شمائید (۱۵) ـ و باز میدانیم اردوی رسول خدا (ص) گروهی از شاعران بودند و پیغمبر

(ص) آنان را میفرمود تا اردوی مشرکان را نکوهش کنند و میگفت چنانست که با شعر خود آنانرا تیر باران میکنید (١٦) و باز در سنت می بینیم چون کعب بن زهیر قصیدهٔ خود را با مطلع:

بانــت سعــاد فقلبی الیوم متبــول

متّــیم اثــرهــا لم یغــد مکــبــول

در محضـر رسول اکرم (ص) برخواند پیمبر بردی بردوش او افکند و معاویه سالها بعد آنرا به بیست هزار درهم خرید و خلفا در روز عید آن برد رامی پوشیدند (١٧) وچون نابغه جندی شعر خود را خواندکه:

ولا خیر فی حلم اذالم یکــن له

بوادریحــمــی صفــوه أن یکــدررا

ولا خیر فی جهــل اذالم یکــن له

خلیهــم اذا ماادر دالا مراصــدرا

فرمــود 'لاینــفـضض الله فاک' (١٨) ـ

گذشته از این روایت ها که جنبهٔ تقریر دارد چند تن از امامان علیهم السلام خود شعر انشا کرده اند اگر همه شعرها را که در دیوان علوی آمده از آن حضرت ندانیم باری مسلم است که شعرهائی از آن سرودهٔ امام است ـ و نیز شعرهائی که از امام رضا (ع) و حضرت هادی (ع) و دیگر امامان روایت شده است ـ در روزگار تیرهٔ حکومت اموی و عبّاسی شاعران اهلِ بیت سروده های خود را که در مظلومیت آل رسول (ص) و یا نکوهش ستمکاران بر آنان سروده بودند بر امامان می خواندند و مورد حرمت و انعام قرار میگرفتند۔

داستان هاشمیات کمیت و تائیه دعبل خزاعی را همه در خاطر دارند۔

در عصر پس از غیبت تا امروز بسیاری از بزرگان فقها و علمای شیعه خود

شعـرمی گفته اند و گاهگاه به سرودن غزل پرداخته اند و بشاعران بخشش میکرده اند که شمه ای از آن را در مقدمه مجلد دوم الغدیر میتوان دید.

پس می بینیم شعر هیچگونه گناهی ندارد. شعر موهبتی است الهی که هیچ سخنی مانند آن در طبیعت انسان اثر نمیگذارد.

این هنر ظریف باید در خدمت اجتماع و در راه ارشاد مردمان بکار رود و اگر شاعری چنین وظیفه را نادیده گرفت و هنر خود را در راه مخالف بکار برد، شعر را نباید محکوم کرد بلکه شاعر محکوم است و از شاعر گذشته اجتماعی محکوم است که بچنان شاعر مجال رشد میدهد.

حواشی

(۱) ـ عیون الاخبار ـ دارالکتب ج ۲، ص ۱۸۲

(۲) ـ سفینه البحار ج ۱، ص ۷۰٤ ـ ۷۰۵

(۳) ـ الشعراء : ۲۲٤ ـ ۲۲٦

(٤) ـ صحیح بخاری ج ۸، ص ۳۵ طبع محمد علی ـ قاهره

(۵) همان کتاب ص ٤۲

(٦) ـ رودکی

(۷) ـ انوری ابیوردی

(۸) ـ ابن هشام ج ۱ ص ۳۹۲

(۹) ـ الاصابة ـ حرف حاء قسم ثالث

(۱۰) ـ الاغانی ـ طبع دارالثقافه ـ بیروت ج ۱ ص ۱۱۳ ـ ۱۱٤ تاریخ الشعر العربی نجیب محمدالبیهتی ـ ص ۱۹۵ ـ دارالکتب

(۱۱ ـ اغانی ج ۳ ص ۱۷٦

(۱۳) ـ تطور مدیحه سرائی در ایران ـ (نامهٔ مینوی) و مقدمه شرح مشکلات دیوان انوری ـ

(۱٤) ـ الشعراء آیه ۲۲۱

(۱۵) ـ تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۳۵٦

(١٦) ـ مسند احمد ج ٣، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٥ و ج ٦ ص ٣٧٦

(١٧) ـ الشعر و الشعراء ص ٦٢ ـ الاصابه جزء ٦ ص ٣٠٢

(١٨) ـ الشعر و الشعراء ص ٩٦ ـ الاصابه ج ٦ ص ٢٢٠

حديث مستان

گفتا : تو از کجائی ، کاشفته مینمائی
گفتم : منم غریبی ، از شهر آشنائی
گفتا : سر چه داری کز سر خبر نداری
گفتم : بر آستانت دارم سر گدائی
گفتا : کدام مرغی کز این مقام خوانی
گفتم : که خوش نوائی از باغ بینوائی
گفتا : زقید هستی ، رو مست شو که رستی
گفتم : بمی پرستی جستم ز خود رهائی
گفتا : جوی نیرزی گرزهد وتوبه ورزی
گفتم : که توبه کردم از زهد و پارسائی
گفتا : بدلربائی ما را چگونه دیدی
گفتم : چو خرمنی گل در بزم دلربائی
گفتا : من آن ترنجم کاندرجهان نگنجم
گفتم : به از ترنجی ، لیکن بدست نائی
گفتا : چرا چو ذره با مهر عشق بازی
گفتم : از آنك هستم سرگشته‌یی هوائی
گفتا : بگوکه خواجو درچشم ماچه بیند
گفتم : حديث مستان سری بود خدائی

خواجو کرمانی

نصرالله پور جوادی
مدیر مجلّه 'نشر دانش' و 'معارف' ـ تهران

تأثیر برهان العاشقین سیّد محمد گیسو دراز در فرهنگ مردم کرمان

یکی از موضوعات شایان مطالعه رابطۀ تصوف و فرهنگ مردم مسلمان در طول تاریخ است ـ تصوف همواره دوشا دوش فرهنگ عامه مردم گام برداشته است ـ موجودیت تصوف در این جوامع به وجود خانقاه ها و زاویه ها و مدارس در برخی از شهرها ختم نمی شده، بلکه تعالیم عرفانی و صفات و اخلاق صوفیانه که منشاء اسلامی داشته اند در شیوۀ معاشرت مردم با یکدیگر و نحوه تلقی آنان از زندگی و در فرهنگ عامه، در اشعار و ضرب المثلهای رایج و داستانهای متداول و حتی در زبان و اصطلاحات آنان نیز تأثیر گذاشته است ـ از سوی دیگر، فرهنگ عامه و زبان مردم هم متقابلاً در پیدایش و توسعه ادب صوفیه مؤثر بوده است ـ به عبارت دیگر، میان فرهنگ عامه و ادب صوفیه همواره رابطه متقابلی در تاریخ وجود داشته است ـ

نمونه بارزاین تأثیر و تأثّر را در شاهکارهای صوفیان بزرگ مانند سنایی و عطار و امیر خسرو دهلوی و مولوی به خوبی میتوان مشاهده کرد ـ مثلاً داستانهاي مثنوی جلال الدین تقریباً همه دارای سوابق تاریخی است و مولوی بسیاری آنها را از افواه گرفته و سپس به مناسبت حال و مقام مضامین عرفانی را با آنها آمیخته است و باز همین داستانها با این مضامین وقالبهای نو توسط

مثنوی خوانان برای مردم نقل شده است ـ چه بسا کسانی که نخستین آشنایی آنان با مثنوی از طریق سمع بوده است، و چه بسا کسانی که ده ها داستان و صدها بیت از مثنوی را ازبر بودند در حالی که سواد خواندن نداشتند ۱ـ

این حکم در مورد بیشتر کتابهای صوفیه صادق است ـ بسیاری از داستانهای عامیانه را میتوان درمیان کتابهای صوفیه یا کتابهای ادبی دیگر یافت ـ البته نه چنین است که هر داستانی که هم در افواه است و هم در کتابی از کتب صوفیه حتماً متعلق به نویسندهٔ آن کتاب است ـ گاهی پیش می آید که نویسندهٔ کتاب مزبور سازندهٔ آن داستان است، ولیٰ غالباً این حکم صادق نیست و چه بسا که خود آن نویسنده هم داستان مزبور را از کتابی دیگر اقتباس کرده یا از دیگران شنیده است ـ بدین ترتیب صورت کتبی وشفاهی بسیاری از داستانها به گذشته ای نامعلوم میرود به طوری که گاهی فقط چند قدمی میتوان به دنبال بعضی از آنها رفت و ردّ پایشان را در تاریخ پیدا کرد ـ

یکی از این موارد داستانی است که کم و بیش درمیان مردم کرمان شیوع دارد و د.ل. لُریمرآن را در کتاب فرهنگ مردم کرمان نقل کرده است ـ داستان مزبور در این کتاب ''قصهٔ پادشاه که نفس نداشت'' نام دارد و گرد آورندهٔ کتاب آن را در اوائل قرن حاضر بدین شرح شنیده و ضبط کرده است:

یه (= یک) پادشاهی بود سه تا پسر داش (= داشت) ـ دو تاش مرده بودن (= بودند)، یه تاش نفس نداش (= نداشت) ـ سه تا خزونه (= خزانه) داشت، دو تاش خالی بود یه تاش (یک تاش) در نداش ـ سه تا تیر و کمون (= کمان) داش دو تاش شکسته بود یه تاش زه نداش ـ سه تام (= سه تاهم) کارد بود دو تاش شکسته بود یه تاش تیغ نداش ـ سه تا اسب سر طویله داش دو تاش مرده بود یه تاش رمق نداش ـ سه دست زین و برگ داش دو تاش پوسیده بود یه تاش

اثر نداش ـ

همو (= همان) پسر پادشاه که نفس نداش رف (= رفت) تو همو خزونه که دِر نداش و همـو تیر و کموونی (= تیر و کمانی) ره (= را) که زه نداش با هموکاردی که تیغ نداش ورداشت (= برداشت) ـ رف (= رفت) تو طویله همو زین و برگی که اثر نداش گذاش (= گذاشت) رو همو (= همان) اسبی که رمق نداش سوار شد رف به شکار ـ رسید به سه تا آهو ـ دو تاش مرده بود یه تاش جون (= جان) نداش ـ خود (= با) همو تیر و کمونی که زه نداشت ورداشت و خود (= با) همو کاری که تیغ نداش زد ور (= بر) همو آهو که جون نداش و خود (= با) همو کاردی که تیغ نداش برید و بست ور ترک همو اسبی که رمق نداش ـ رف تا رسید به خرابه یی که سه تا اطاق توش بود ـ دو تاش تمبیده بود (= خراب شده بود) یه تاش سقف نداش ـ رف تو همو اطاق که سقف نداش ـ دید سه تا دیگ گذاشته یه (= است) ـ دو تاش بی دیوار بود یه تاش ته نداش ـ آهو گذاش تو همو دیگی که ته نداش ـ از همو گوشتای که خبر نداش خورد تا تشنه شد ـ سوار شد ور همو اسبی که رمق نداش ـ رف تا رسید به سه تا جویی که نم نداش ـ ایقد (= اینقدر) خورد خورد که کله ور نداشت ۲ ـ

این قصه در بادی نظر غیر عادی می نماید ـ زیرا هر چند که رنگ عامیانه دارد، مانند داستانهای عامیانه دیگر نیست و با کمی دقت خواننده ملاحظه میکند که بعید است این داستان از فکر عوام سرچشمه گرفته باشد ـ در این داستان تناقض منطقی وجود ندارد؛ در هیچ قسمت آن جمع نقیضین و رفع آنها نشده است ـ امّا به وضوح دیده میشود که وقایع آن از لحاظ طبیعی محال است ـ چگونه ممکن است شخصی بی جان به شکار رود و باکارد بی تیغه گلوی آهویی را ببرد ؟ یا چطور میتوان در دیگی که تَه ندارد غذا پخت ؟ از این نوع

سؤالها که بگذریم، سؤالهای دیگری هست که مربوط به موجودیت خود داستان است ـ این داستـان چه می خواهد بگوید و چه می خواهد باشنونده بکند ؟ داستانی که این چنین کوتاه است و چندان سرگرم کننده هم نیست چرا باید میان مردمی نسل پس از نسل مانده باشد ؟ شاید در پاسخ بگوییم مقصود از این داستان آزاد ساختن ذهن از حدود و قیود طبیعت است ۰۳

امّا پاسخ قاطع تر به این پرسشها را میتوان در کتاب مجموعه یازده رسایل جستجو کرد. این کتاب از تصنیفات خواجهٔ بنده نواز سید محمد حسینی گیسو دراز است که به سال هجری قمری به اهتمام سید عطا حسین در حیدر آباد دکن طبع و منتشر شده است ـ صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی ملقب به گیسو دراز از مشایخ بزرگ سلسلهٔ چشتی در هند است که در دیار دکن می زیسته و به سال ۸۲۵ ھ فوت شده است ـ آثار متعددی به زبان فارسی از وی به جا مانده و یازده رساله از رسایل کوتاه وی در کتاب مذکور جمع آوری شده است ـ آخرین رسالهٔ گیسو دراز در این مجموعه، رساله کوتاهی است با نام 'برهان العاشقین' و در صفحهٔ عنوان گفته شده که رسالهٔ مزبور به 'قصه چهار برادر' معروف و به 'شکار نامه' مشهور است ـ مطالعه این رساله نشان میدهد که ارتباطی میان آن و داستانی کرمانی 'پسر پادشاه' وجود دارد و حتی احتمال میرود که اصل آن داستان باشد. قصهٔ گیسو دراز را در اینجا نقل میکنیم تا بتوانیم آن را با قصهٔ کرمانی مقایسه کنیم ـ

بدان که ما چهار برادر بودیم ازنه ده ـ سه جامه نداشتند و یکی برهنه بود. آن برادر برهنه درستی زر در آستین داشت ـ به بازار رفتیم تا به جهت شکار تیر و کمان بخریم ـ قضـا رسید هر چهار کشته شدیم ـ بیست و چهار زنده برخاستیم ـ آنگاه چهار کمان دیدیم سه شکسته و ناقص بودند، یکی دو خانه و

دو گوشه نداشت ـ آن برادر زردار برهنه آن کمان بی خانه و بی گوشه بخرید. تیری می بایست ـ چهار تیر دیدیم سه شکسته بودند و یکی پروپیکان نداشت ـ آن تیر بی پروپیکان را بخریدیم و به طلب صید به صحرا شدیم ـ

چهار آهو دیدیم، سه مرده بودند و یکی جان نداشت ـ آن برادر زردار برهنه کمان کش تیر انداز از آن کمان بی خانه و بی گوشه آن تیر بی پروپیکان را بر آن آهوی بی جان زد. کمندی می بایست تا صید را به فتراک بندیم ـ چهار کمند دیدیم، سه پاره و یکی دو کرانه و میانه نداشت ـ صید را بدان کمند بی کرانه و بی میانه بر میان بستیم ـ خانهٔ می بایست که مقام کنیم و صید را پخته سازیم ـ چهار خانه دیدیم، سه درهم افتاده بودند و یکی سقف و دیوار نداشت ـ در آن خانهٔ بی سقف و بی دیوار در آمدیم ـ

دیگی دیدیم بر طاق بلند که به هیچ حیله دست به آن نمی رسید. مغاکی چهار گز زیر پای کندیم ـ دست به دیگ رسید. چون شکار پخته شد، شخصی از بالای خانه فرود آمد که بخش من بدهید که نصیبی مفروض دارم ـ برادر کامل در کمین نشسته بود. استخوان شکار را از دیگ بر آورد بر تارک سروی زد. درخت سنجدی از پاشنهٔ پای او بیرون آمد. برسر آن درخت زرد آلو رفتیم ـ خربزه کاشته بودند، بفلاخن آب میدادند. از آن درخت بادنجان فرود آوردیم و قلیه زردکی ساختیم و به اهل دنیا گذاشتیم ـ چندان خوردند که آماس شدند، پنداشتند که فربه شدند. به در خانه نتوانستند رفت و در نجاست خود ماندند و ما به آسانی ازکیدآن خانه بیرون شدیم و بر در خانه بخفتیم و به سفر روان شدیم ـ و اولو الالباب تعرف این حالات را باز نمایند ٤.

چنان که ملاحظه میشود این داستان هم در بادی نظر چیزی جز خیالات واهی و افسـانه بافیهای مردم عوام نمی نماید. امّا درحقیقت چنین نیست ـ

قیدهای طبیعت در این قصه برداشته شده، درست به این علت که قصه گو قصد دارد تا فکر خواننده را از قیدهای طبیعی و مادی آزاد کند و فکر او را به ساحتی دیگر ببرد. از این روست که اشخاص و چیزها و حوادث داستان همه خارق العاده اند. گیسو دراز از همان ابتدا با نقل آیه کریمه از قرآن به خواننده هشدار میدهد که میخواهد مثلی برای وی بیاورد تا بلکه او را به فکر وا دارد. این همه شعبده های مدام که او فکر می خواند، چیزی جز خیالات واهی نیست . راه تفکر حقیقی را خواجهٔ بنده نواز میخواهد با استفاده از این تمثیل پیش پای خواننده بگذارد.

در فرهنگ علم زده جدید که ما از غرب تقلید کرده ایم عالم غیب طرح نمیشود و لذا بر این داستان بدون اینکه مورد تحقیق قرار گیرد مهر خرافه و جهل میخورد و طرد میشود. البته فقط ذهن ظاهر بین و تک ساحتی مردم امروز نیست که حکم به موهوم بودن این قصه میکند. در یکی از شروحی که بر رساله 'برهان العاشقین' نوشته شده است، شارح آن میرسید محمد کالپوی که یکی از مشایخ بزرگ هند است، در ضمن بیان کیفیت آشنایی خود با این رساله نقل میکند که چگونه این داستان حتی نزد علمای زمان او نیز جزو خیالات بیهوده تلقی می شده است . در اینجا ما شرح کالپوی را به طور خلاصه نقل میکنیم تا اجمالاً معلوم شود که نویسندهٔ رساله 'برهان العاشقین' چه نوع تفکری را از خواننده یا شنونده داستان چهار برادر انتظار داشته است .

مراد از چهار برادر در این رساله، به قول میرسید محمد کالپوی، چهار روح نباتی و حیوانی و انسانی ناطق (نفس ناطقه) و انسانی قدسی است و مراد از نه ده نه فلک است که وطن اصلی این چهار روح است . از آنجا که روح نباتی و روح حیوانی و روح انسانی ناطق از حیث لطافت به درجه روح قدسی

نمیرسند پس ناقص اند و برهنه ـ روح قدسی نیز برخلاف سه روح دیگر که به بدن تعلق گرفته اند از این قید آزاد است و جامهٔ جسمانیت ندارد و تنها همین روح انسـانی قدسی است که شایستگی و استعـداد شناخت حق را دارد ـ گنجینه زرین معرفت الهی را در آستین او پنهان کرده اند.

این چهار روح که قصد شکار یعنی مکاشفه انوار ذات و صفات الهی دارند ابتدا به بازار کثرت تعینات و تنوع ممکنات روانه میشوند تا وسایل شکار و مقـدمـات کار را فراهم سازند. در آنجا در معرض خطاب 'الست بربکم' (الاعراف ، ۱۷۲) واقع میشوند و از هیبت این خطاب مدهوش میشوند، چنانکه گویی کشتـه شده اند. و سپس با گفتن 'بلی' لذت و راحتی بدیشان دست میدهد که گویی باز زنده شده اند و این زندگی مجدد از پرتو یافت قوه هایی است در خود. روح نباتی قوای جاذبه و ماسکه و نامیه و هاضمه و مولده را می یابـد، روح حیوانی علاوه بر این پنج قوه قوای ذائقه و شامّه و باصره و سامعه و لامسه را، و روح انسانی ناطق نیز علاوه بر این ده قوه قوای مدرکه و متخّیله و حافظه ممیّزه و حسِّ مشترک را، و روح انسانی قدسی علاوه بر همه این قوا پنج قوه لطافت، سیرت ملکی، کشف قبور و کنوز، مشاهده ملکوت و مکاشفه عالم جبروت و عالم لاهوت، و الهام را در استعداد خود می یابد. پس این بیست قوه همراه با چهار روح در مجموع بیست و چهار زنده بر می خیزند.

از وسائل شکار، مراد از چهار کمان، به قول شارح، مجاهده و مراقبه و مشـاهده و مکاشفه است ـ سه کمانی که شکسته است کمانهای مجاهده و مراقبه و مشاهده اند و مراد از شکستگی نقص است ـ مجاهده و مراقبه تا وقتی بدون مشاهده باشد ناقص است و مشاهده نیز نسبت به مکاشفه هنوز کامل نیست ـ فقط کمان مکاشفهٔ انوار ذات و صفات است که از کمال برخوردار

است و این همان کمانی است که دو گوشه و دو خانه ندارد. منظور از دو گوشه زمان و مکان و مراد از دو خانه ابعاد سه گانه و جهات شش گانه است - ذات حق تعالی از اینها منزّه و مبرّاست، پس کمان مکاشفه تجلّیات این ذات نیز دو گوشه و دو خانه ندارد. همین مکان است که برادر چهارم میخرد، یعنی روح قدسی از مجاهده و مراقبه و مشاهده گذشته به مکاشفه میرسد.

و امّا مراد از تیر در این داستان ذکر است که با آن شکار انوار الهی توان کرد. چهار تیری که برادران در بازار میبینند چهار ذکر جلی لسانی، جلی قلبی، خفی قلبی، و خفیِ سرّی است - سه تیر اول شکسته است، یعنی نسبت به تیر ذکر خفیِ سرّی ناقص است - فقط ذکر اخیر است که کامل است و به حرکت زبان و یاوری دل محتاج نیست، و این همان تیری است که پروپیکان ندارد. روح قدسی در طلب تجلّیات ذات و صفات به این ذکر میرسد.

پس از این که چهار برادر به صحرای وجود می آیند، چهار آهو میبینند. مراد از این آهوان عالمهای ناسوت، ملکوت، جبروت، و لاهوت است - سه عالم ناسوت و ملکوت و جبروت نسبت به لاهوت مرده اند و آهوی عالم لاهوت نیز جان ندارد چرا که این عالم عالم ذات است و حیات او وابسته به جان نیست — او خود جان آفرین است و به دیگران حیات می بخشد. روح قدسی با کمان مکاشفه و تیر ذکر خفیِ سرّی آهوی عالم غیبِ هویت را شکار میکند، یعنی با عالم ذات الفت میگیرد.

مراد از چهار کمند، به قول شارح، عزلت و خلوت و الفت و وحدت است - تا الفت حاصل نشود کمند عزلت و خلوت پاره پاره است و تا روح به وحدت نرسد کمند الفت نیز پاره است - پس سه کمند عزلت و خلوت و الفت ناقص است و فقط کمند وحدت از کمال و پیوستگی برخوردار است - امّا این کمند

نیز از هر دو سو بی انتهاست و از جهات شش گانه و ابعاد ثلاثه منزّه -

چهار خانه عبارت است از عناصر چهار گانه: خاک و آب و آتش و باد- سه عنصر اول درهم افتاده اند ـــ خاک منهدم میگردد، آب خشک میشود، و آتش می میرد، امّا باد که عنصر چهارم است جسمیت و صلابت ندارد، پس دیوار و سقف ندارد- چهار روح به همین خانه که خانه محبت الهی است وارد میشوند در آنجا دیگ عشق را می یابند که بر طاق سعادت نہاده است - چهار گز زیر پا میکنند، یعنی چهار فنا به دست می آورند که عبارت است از تزکیۂ نفس، فنا فی الشیخ، فنا فی الرسول، و فنا فی الله - پس از این چهار فناست که به عشق حقیقی میرسند-

چون شکار را در دیگ میپزند، روح در مکاشفه به کمال میرسد، و در این هنگام است که ابلیس آتشی سر از بالا می آورد و میگوید سهم مرا بدهید که ''لاتخذن من عبادک نصیباً مقروضا'' (النساء ، ۷) -

روح قدسی در کمین است، از مکر ابلیس غافل نیست، استخوان شرک خفی را از دیگ عشق بیرون می آورد و به ابلیس می زند و از اثر آن درخته زرد آلو ۵ که شجرۂ حُبِّ دنیاست در دلهای مردم می روید- چون برادران برسر آن درخت می روند می بینند که اهلِ دنیا خربزه کاشته اند، یعنی به لذّات جسمانی مشغول شده اند و حُبِّ مال و جاه را به فلاخن رجوع و قبول خلق آبیاری می کننـــد و می پرورنـد- از این درخت حُبِّ دنیاست که بادنجـان روسیاهی و غرور را به زیر می افگنند و رو سفید میشوند و طلای زرد را برای اهلِ دنیا می گذارند تا چندان بخورند که بیاماسند و پندارند فربه شده اند-

اهلِ دنیا که این چنین باد کرده اند از دنیا بیرون نمیتوانند رفت، چرا که گذرگاه عافیت تنگ است - آنہا درنجاست دنیا می مانند در حالی که ارواح

پاک به امداد فیض قدسی از مکر شیطان رها شده از این سرای بیرون می آیند و در درگاه آن که گوراست می خسبند.ارواح پاک نمی میرند، زیرا که زندهٔ جاوید گشته اند. پس از رحلت از این دنیا ایشان به سفر عقبی که سفر فی الله است میروند.

این بود خلاصه شرح نسبتاً جامع سید محمد کالپوی ـ چنانکه قبلاً اشاره شد، این فقط یکی از شرحهایی است که بر قصه چهار برادر یا 'برهان العاشقین' نوشته اند. در مجموعه یازده رسائل شش شرح دیگر هم آمده است ـ این هفت شرح باهم اختلاف دارند و اختلاف آنها هم اساساً از تأویلی ناشی شده که هر شارح از چهار برادر کرده است ـ در پنج شرح چهار برادر را چهار روح گفته اند، و در یکی از شروح شارح آنها را چهار عنصر دانسته و در آخرین شرح که از میرزا قاسم بیگ اخگراست این چهار برادر عبارتند از واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود و عارف الوجود. میرزا قاسم حتی در مورد لفظ ''ما'' در ابتدای قصه معنی خاصی در نظر گرفته و میگوید مراد از آن ذات احدیت جمع است ـ به عقیده این شارح گیسو دراز خواسته است تنزل وجود واجب را از مرتبهٔ احدیت به بازار کثرت وجودیه، یعنی دنیا، و به صحرای شهود و سرانجام صید حقیقت انسانیه به طریق چیستان بیان کند. این شرح، که با شروح دیگر کاملاً فرق دارد، مبتنی بر عرفان ابن عربی است ـ گیسو دراز با مکتب محی الدین آشنایی داشته، امّا این که آیا در این داستان همان چیزی را خواسته بگوید که میرزا قاسم در شرح غیر متقن خود بیان کرده پرسشی است که در اینجا نمیتوان بدان پرداخت ـ

چنانکه از مقایسه 'برهان العاشقین' با 'قصه پسر پادشاه' معلوم می شود، *قسمت اخیر داستان گیسو دراز در قصّه کرمانی نیامده است* ـ در داستان پسر

پادشاه که جان نداشت، صیاد پس از این که صید را می پزد در صدد خوردن آن برمی آید و سرانجام آب بی آبی بر روی آن می نوشد. امّا در 'شکار نامه' گیسو دراز، داستان با خوردن شکار تمام نمی شود. در اینجا حتّی سخنی از خوردن شکار توسط چهار برادر هم به میان نمی آید، بلکه در عوض حوادث شگفت انگیزی رخ میدهد که در طبیعت محال است ـ همچون روئیدن درخت سنجد از پاشنهٔ پا وغیره ـ

درمیان داستانهایی که در فرهنگ مردم کرمان ذکر شده داستان دیگری است با نام 'دختر شهر هیچا هیچ' که در آن پس از آن که دختری بر پشت خروس مغز گردوی نیم سوز می مالد، از آن درخت گردوی بزرگی می روید و چون بالای درخت می رود می بیند که برای کاشتن خربزه و هندوانه مناسب است و لذا در زمینی که بر روی درخت گردوی است که از پشت خروس روئیده خربزه و هندوانه می کارد. در داستان گیسو دراز درخت سنجد از پاشنه پای شخصی می روید درخت زرد آلو از آن پدید می آید. امّا در داستان کرمانی درخت گردو از پشت خروسی می روید و بعد درخت خربزه از زمینی که بالای آن است سبز می شود. به جز این دو حادثه، حادثه مشابه دیگری در این دو داستان نیست ـ

علیرغم شباهت مذکور در داستان 'دختر شهر هیچا هیچ' و 'شکار نامه' ، اختلافات میان این دو داستان بیش از آن است که بتوان آن دو را در مورد حوادث دیگر مقایسه کرده تأثیر احتمالیٔ آنها را در یکدیگر رقم نمود. امّا در مورد داستان پسر پادشاه و بخش نخستین 'شکار نامه' به خوبی پیداست که ارتباط نزدیکی میان آنها موجود است ـ علت این ارتباط را به یکی از سه طریق ذیل میتوان بیان کرد: نخست اینکه اصل این دو داستان داستان دیگری بوده،

دوم اینکه گیسو دراز قصه خود را از داستان عامیانه مردم کرمان اقتباس کرده، و سوم اینکه داستان گیسو دراز اصل است و توسط صوفیان از هند به ایران آمده و مورد پسند عوام واقع شده و پس از تصرفاتی چند آن را وارد فرهنگ خود کرده اند. به نظر می رسد که راه اخیر به صواب نزدیکتر باشد، چرا که خلق حوادث عدمی از توانایی فکر عوام بیرون است ـ والله اعلم ـ

حواشی

۱ ـ و چه بسا کسانی که حتی دست زدن به مثنوی را حرام می پنداشتند و در عین حال از نعمت تعالیم آن برخوردار بودند.

۲ ـ فرهنگ مردم کرمان، گرد آورنده د ـ ل. لریمر، به کوشش فریدون وهمن، تهران ۱۳۵۳ هـ . ش ـ ص ۲ ـ ۱۶۱ ـ

۳ ـ اجمالاً این چیزی بود که در نقد کتاب فرهنگ مردم کرمان (در مجله 'راهنمای کتاب' ، مهر ـ آذر ۱۳۵٤) در خصوص این داستان نوشتم ـ هر چند که این قصه هم اکنون در معرض روشنایی بیشتری قرار گرفته، عقیده مرا در مورد تأثیری که در ذهن شنونده می تواند بگذارد عوض نکرده است و همین را می توان یکی از علل بقای این داستان در طول قرون دانست ـ

٤ ـ مجموعهٔ یازده رسایل، از تصنیفات سید محمد حسینی گیسو دراز. به تصحیح سید عطا حسین ـ حیدر آباد دکن، ۱۳٦۰ هـ ـ ق ـ، ص ۳ ـ ۱٤۲ روایات متعددی از این رساله در همین مجموعه هست و ما اولینِ آن را اختیار کردیم، اگرچه با متن داستانی که کالهوی شرح کرده و ما آن را تلخیص خواهیم کرد در چند مورد اختلاف دارد.

۵ ـ در متنی که کالهوی شرح کرده ذکری از درخت سنجد نیست، و لذا در شرح او هم نیامده است ـ

ماقل و دَل

از میر عظمت الله بیخبر بلگرامی

مقدّمه و تصحیح

دکتر ظفر اقبال

استاد اردو ـ دانشگاه کراچی ـ پاکستان

میر عظمت الله بلگرامی متخلص به بیخبر از عرفای قرن دوازدهم هجری است که به هنرو ادب نیز علاقه مند بود . پدر او میر لطف الله احمدی معروف به شاه لدها (م ۱۱٤۳ هـ) صاحبِ طریقت بشمار می آمده است . سخن شناس و سخن سرای معروف هند میر غلام علی آزاد بلگرامی (م ۱۲۰۰ هـ) از جمله مریدانِ او بوده و ' انیس المحققین ' را در شرح حال مرادِ خود نگاشته است .

بیخبر در ۲۲ ذیقعده ۱۱٤۲ هـ درگذشت و در جوار قبر حضرت نظام الدُّین اولیا در دهلی مدفون گشت .

تذکره نویسانِ فارسی از بیخبر به نیکی یاد کرده اند ـ چنانکه آزاد بلگرامی می نویسد :

' میر بی نظیر از عرفاء شعر است واز صوفیهٔ صاحب لسان ، و درادای حقایق و معارف ممتاز زمان . طرز کلامش به نمکینی ادای خوبان و انداز بیانش به دلنشینی عشوهٔ محبوبان . نکهت خُلقش سرمایهٔ ختنها ورنگینی صحبتش سازو برگ چمن ها . خاص و عام راغبِ مجلس خاص بودند و در خوراستعداد طرفی می بستند ' . ۱

بندرابن داس خوشگو می گوید :

' میر بیخبر از قابلیات نصیبی وافی داشته ، در موسیقی و شکسته نویسی و فنون دیگر صاحبِ جوهر بوده ' . ۲

بهگوان داس هندی نیز همین راتائید می کند و می نویسد :

' (بیخـبر) خطِ شکسته بسیار درست می نوشت و در علم تصوف بسیار مربوط بوده ، چنانچه رسایل چند در آن نوشته ، اکثر اشعارش به همان طرز واقع شده ' . ۳

بیخبر بامیرزا بیدل نیز ملاقات کرده و روئیداد این ملاقات را در ' سفینهٔ بیخبر ' آورده و آزاد بلگرامی نیز از آنجا ، در ' سرو آزاد ' نقل کرده است ـ

از آثار فارسی میر بیخبر آنچه که بدستِ مارسیده است به شرح زیر میباشد

۱ ـ غُبار خاطر . رساله ایست در اظهار تأسف برسقوط و گروه بندی مسلمانانِ در روزگار نویسنده . این رساله دوبار چاپ شده است .

۲ ـ کلیات اشعـار بیخـبر ـ درحـدود هشت هزار بیت . نسخهٔ خطّی آن در کتابخانهٔ خدابخش پتنه (هند) نگهداری می شود .

۳ ـ سفینهٔ بی خبر ـ از مهمترین آثار اوست . در شرح حال ۱۰۴۳ تن سرایندهٔ فارسی از روزگار جهانگیر پادشاه تا محمد شاه پادشاه . وی این تذکره را در سال ۱۱٤۱ هـ نگاشته بود دو نسخهٔ خطی آن در دانشگاه پنجاب لاهور و یکی دیگر در گنجینهٔ احسن مارهروی دانشگاه اسلامی علیگڑہ موجود است .

٤ ـ ماقلّ و دلّ . رساله ای که دراین فصلنامه آمده است ، در فضیلت عقل و ادراک می باشد . از این رساله دو نسخهٔ خطی یکی در کتابخانه آصفیه حیدر آباد دکن ، مورخ ۱۲۳۱ هـ بشماره ٤۸۸ و دیگری در انجمن ترقی اردو کراچی بشماره ۲ ق ف ۵ در مجموعه ای بی تاریخ از صفحه ۱۲۲ تا ۱۳۲ موجود است

از آنجـائیکـه نسخهٔ آصفیه در دسترس نبود متنِ حاضر براساس نسخهٔ انجمن ترقی اردو تهیه گردید . نسخهٔ انجمن خطِ چندان خوبی و روشن ندارد و بهمین علّت در بعضی موارد نتوانستم کلمات را درست بخوانم . اینگونه موارد را با علامت سه نقطه (...) مشخص کرده ام .

---

۱ ـ سرو آزاد حیدرآباد دکن ، ۱۹۱۳م ،ص ۳۱۵

۲ ـ سفینهٔ خوشگو (دفتر ثالث) ، پتنه ، ۱۹۵۹م ، ص ۱۷۳.

۳ ـ سفینهٔ هندی ، پتنه ، ۱۹۵۸ م ، ص ۳۰ ـ ۳۱ .

بسم الله الرحمن الرحیم

صفحه ای از رسالهٔ ماقلّ و دلّ ـ نسخهٔ خطّی در کتابخانهٔ انجمن اردو کراچی ـ

بسم الله الرحمن الرحیم

[ص ۱] سزاوار ستایش و سپاس خداوندی است که به هر صفت موصوف و به هر اسم مسمّی است و تکمیل نعوت و تحیّات پیغامبری را سزد که هم خطبه وهم خاتمهٔ دفترِ انبیاء است صلی الله علیه و آله و سلم ـ

بیخبر از سواء الله میر عظمت الله ولد شاه لدها بلگرامی قدس سره می گوید که بحسبِ اتفاق بایارانی چند که محرم اسرار یکدیگر [ص ۲] بودند ، صحبت دست داد ؛ ناگاه ذکری از فضیلت عقل و ادراک درمیان (آمد) ، عزیزی گفت که عقل و درک دانایانِ هر مشرب و مذهب ، بلکه نسبت به هر یک از اشخاص فرداً فرداً علیحده و مختلف است ـ امتیاز کراست و کدام قابل توصیف و ثنا است ؟ هر یک صاحبان موافق رای خود بوجهی بیان فرموده ، بنده هم موجب :

از حدیث دلگشـــا صائب دهن را دوختن
یوسف پاکیزه دامـان رابزندان کردن است

التماس نمود که بهترین عقول و ادراکات بل عقل و ادراک همان عقل و ادراک است که رجوعِ او بخداوند حقیقی باشد نه خدائی که مجعول عوام است بلکه خدائی معقول و منظور خواص است و شک نیست کسانی که آن ذات را بحقیقیت بواجبی دانسته اند ، هر چند از احصاء و شمار زیاده باشند ، عقل و ادراک ایشان از یکی بیرون نخواهد بود و مَثلِ هندوی ' سوسیانیس ایک مت ' (۱) همچنین معنی دارد . چراکه آن مدرک و معقول جزیکی بیش نیست که موجود است و ماسوا آن معدوم :

غیر خود هیچ ندیدی و بسـی گردیدی
گر خدامـی طلبـی رمـز سوا را دریاب

آن عزیز گفت این مقصود را بنوعی بیان باید کرد که بفهمِ من در آید ـ بنا برآن این چند کلمه از کتبِ معتبره بروضعی که دلش می خواست و بآئینی که خاطر نشین آن عزیز میتواند بود انتخاب و استخراج نموده آمد و مسمّی به ' ماقل و دل ' ساخت:

آن کاوّل و آخـر ندهـد دسـت اورا
جامِ توحـید کم کنـد مسـت او را
یا طالـب صادقـیسـت یا منـتـهـی
باراز من انـحـه نسـبـتـی هسـت او را

[ص ۳] بدانکـه دانـایانِ مبدء موجودات گویند که البته چیزی می باید که سررشتهٔ این کائنات بآن منتهی گردد و الاتسلسل لازم می آیدِ و آن چیز که وجودش واجب است ' واجب الوجود ' می نامند و آن واجب که ذاتیست بحت و وجودیست مجهول النعت نه اطلاق تقید را سزاواری و نه تقید اطلاق را درو باری ؟ خود بخود برخود ناظر گردید یعنی این تعین نه نیست که متحقق تواند شد لیکن نظر بر تحبیت ؟ صرف متصور میگردد ، مثلاً شخصی خوابیده خود بخـود کیفیتش از بیداری برگیرد معاً او. ... خود تواند شد و معهندا ذاتیکه از خواب و بیداری و از عالمِ معلوم مبرا است البته که بشائبه آن کیفیت حق عالم و معلوم خود نتواند شد و هم تحبیّت ؟ و جهالت صرف نیز ندارند ، متصور گشت و همین که متصور خود شد و طالب ظهور خود گردید ، تعیّنی صریح پیدا گشت که عبارت از حقیقت محمدی عقلِ کلّ و قلم و آدم معنی و معلول اولی است و چون این ظهور محمدی را به تفصیل اراده نمود بازتعینی

متحقق گردید که مراد از نفس کل و لوحِ محفوظ و صور علمیه و اعیانِ ثابته و جواب معنی و معلول دویم است و همین که ظهور بتفصیل او مجملاً از قوت بفعل آمد و از باطن او بظاهر متجلی گشت تعینی و تشخصی دیگر پدیدار شد که آن را جسمِ کل و عالمِ اجسام می نامند ـ

هرگاه جسم کل بمراتب و مدارج منقسم بتفصیل ممکنات که عبارت از عالمِ علوی و سفلی است گردید ظهور تعینّات و تشخّصات راخفائی و نهایتی نهاند :

عشق است که خیر و شر و صلح جنگست
وین طرفه که هر دو عالم اورا تنگست
سبحان الله آنچه نوریست که او
هر رنگ برآیدوهمان بیرنگست

چنانچه ترتیب کائنات را حکماء برین وجه قرار داده اند که از فلک الافلاک که فلک نهم و ظاهر جسم کل باشد فلکِ هشتم پیدا شد ، و از فلک هشتم فلک هفتم پیدا آمد ـ بدین منوال تافلک قمر واز فلک قمر عناصر که آتش و باد و آب و خاک باشند پیدا شوند و آن چه لطیف تر این عالم اجسام است [ص ٤] نزدیک است بسطح محیط عالم و آنچه کثیف تراست قریب است بنقطهٔ مرکز عالم ، باید دانست که مجموع هیئت عالم علوی و سفلی را که عالم اجسام عبارت ازوست برشکل کُرّه یافته اند که دائرهٔ محیط آن فلک الافلاک است و آن را فلک و عرش نیز گویند و در زیر آن فلکِ هشتم است که جای جمیع ستارگان ثوابت است و آن را فلک البروج نیز گویند و در زیر آن فلک هفتم که مکان زحل است و در زیر آن فلک ششم که مکان مشتری است ، در زیر آن فلک پنجم که مکان مریخ است ، و در زیر آن فلک چهارم که مکان شمس است ، و در زیرآن فلکِ سیوم که مکان زهره است و در زیر آن فلک دوم که

مکان عطارد است ، و در زیر آن فلک اول که مکان قمر است ، و در زیرآن عنصر آتش و در زیر آن عنصر هوا و در زیر آن عنصر آب و در زیر آن عنصر خاک و هر یک ازین افلاک و انجم و عناصر را قوت ها و تأثیر ها است ، بعضی را ظاهر و بعضی را باطن خفی . چنانچه هر چه در عالم حادث میشود از همین قوت ها و تأثیرات وجود می گیرد ـ آمدم بر آنکه این نه کُرّه افلاک و چهار کرّه عناصر که مجموع سیزده کرّه باشد ، مثل پوست پیاز برگرد یکدیگر برآمده اند :

هر کجـا دانـا پزد و یک خیال خویشتن
یک پیاز مطبخش باشد تمامی جسم کل

اماکرّه آب و کرّه خاک رابخلاف کره های دیگر احاطه تمام نکرده ، چنانچه چهارم حصه خاک از آب بیرون است که آن را ربع مسکون گویند و آن قدر جامحل بسا آثار قدرتِ الهی و صنائع نامنتهائی است لیکن هیأت مجموعی کُرّه آب و خاک بایکدیگر بر شکل یک کُرّه است ـ حاصل آنکه محیط [ص ۵] این همه کره ها فلک الافلاک است و مرکز این جمله کره ها زمین واقع شده است ـ یعنی اگر نقطهٔ مرکز زمین تا سطح محیط فلک الافلاک خطوط براستی ازهر طرف کشند همه برابر یکدیگر باشند ـ چنانچه درین شکل مبیّن میگردد ـ

[اینجا در نسخه برای نقشه ، جا خالی گذاشته شده است]

و مخفی نماند که از فلک الافلاک تا فلک قمر و هر چه درو است ، آن را عالم علوی و از فلک قمر تامرکز خاک و زمین و هرچه دروست آن را عالم سفلی گویند و عالم کون و فساد می نامند و از مرکز خاک تا دائره فلک الافلاک هیچ جا خالی نیست ، گویا یک جسم است که بعضی جا لطیف است و بعضی جاکـثـیف و جائـی نرم و جائـی سفید و جائی سیاه و جائی[ص ٦] بسیط

و جای مرکب ـ اماچنانچه بسایط را معلوم کردی ، ترکیب مرکبات راهم بشنو که از امتزاج عناصر و تأثیر اجرام علوی که همیشه براین عالم مؤثر اند اقسام مرکبات مثل آثار علوی که عبارت از شهب و نیازک و آفتابک وغیره باشد ، و موالیدِ ثلاثه که جمادات و نباتات و حیوانات است موجود گشتند و مجملاً حقیقت تأثیر اجرام علوی و امتزاج عناصر اربعه این است که بسببِ حرارتِ آفتاب بعضی از اجزای آبی زمین نمناک و لطیف و سبک تر شده ـ باجزای متغیره هوا مختلط میگردد و مرتفع میشود ، آن را بُخار گویند و هر گاه بعضی از اجزای خاک خشک بعلت حرارت آفتاب سوخته و سبک تر شده ـ باجزای خُرد هوامی آمیزد و بلند میشود ، آن را دخان می نامند ، و این بخار ودخان آن که برروی زمین پیدا شده مرتفع میگردد ـ سببِ حدوث باران و ابر و باد و برق و رعدو تگرگ و برف و شبنم و صاعقه و نیازک و شهب و کواکب منقضیه و جمره و آفتابک و قوس قزح و هاله وغیره میشود ، و آن بخارودخان گر در زمین پیدا شده متحصن بگردد سببِ حدوث زلزله و بیرون آمدن بادو آتش و آواز از زیر زمین و آب کاریز و چاه و چشمه وغیره میشود ٧ امّا پیدائش موالیدِ ثلاثه براین نوع است که چون رطوبتِ آب بخاک آمیخت ، بسبب حرارت آفتاب که مدام بدو رسد اجزائش بهم آمیخته لزوجتی و نرمی و چربی بهم رسانند ـ به مرور روزگاران آن خاک منعقد میگردد و آن کوه باشد واگر حرارت آفتاب بافراط رسید و یبوست غالب شد ، [ص ٧] انعقاد اجزای آن کوه سست شده پاره پاره میشود و ریگ میگردد و جواهر حجریات مثلِ لعل و یاقوت وغیره ، اصل مادّهٔ ایشان بخار ودخان است که بهم آمیخته و نضج و پختگی تمام یافته ؛ بسبب حرارت آفتاب بُخار آبی صفا و روشنی عظیم می یابد و منعقد میگردد و آن جواهر حجریات میشود و هفت جوهر که طلاء و نقره و

قلعی و خارجی و سرب و مس و آهن باشد ـ از امتزاج دو جوهر سیماب و کبریت پیدامی شود و سبب ترکیب سیماب و کبریت چنین می گویند که چون بخار آبی و خاکی بهم آمیزند ، وجهی بخار آبی زیاده از بخار خاکی باشد ـ بعد نضج تمام بسبب حرارت آفتاب آن بخار آبی منعقد میگردد و جوهر سیماب میشود ، و چون انعقاد سمیاب از حرارت آفتاب است بوصول آتش گداخته نمیشود و اگر آمیزش بخار آبی و خاکی باعتدال نزدیک باشد ۰۰۰ ورطوبتی و لزوجتی در آن جسم پیدا شده مخمر گردد و درخمیر شدن اجزای هوائی درو درآید بسبب اندک برودت که بخار خاکی رسد منعقد گردد و آن جوهر کبریت باشد و سبب تخالف کیفیت و کمیت این همه جوهرهاکمی و بیشی و اعتدال اصل ماده است و بالجمله اختلاف کیف و کم برمرکبات از کمی زیادتی مادّه ایشان است چه هر مرکبی که هست از امتزاج عناصر اربعه وجود گرفته و هریک عنصر را که دریابی باهم کیفیت و کمیت مختلف اند مثلاً حرارت و یبوست که لازمهٔ آتش است آتش خفیف تروبه طبیعت گرم و خشک است و برودت و یبوست که [ص ۸] لازمهٔ خاک است خاک ثقیل تروبه طبیعت سرد و خشک و حرارت و رطوبت که لازمه هوا است هوا خفیف و به طبیعت گرم و تراست و برودت و رطوبت که لازمهٔ آب است آب ثقیل و به طبیعت سرد و تر است ـ پس هر مرکبی که درو اجزای آتش باهوا زیاده است ، البته در کیفیت و کمیت مخالف آن مرکب خواهد بود که اجزای خاک با آب درو زیاده است ـ چه در لَون و چه در وزن و طعم و جثه چرا که تخالف جثه ها والوان و طعم و اوزان وغیره هم مبنی برکمی و زیادتی کیفیات و کمیات داشته اند و اگر آن اعتدال و امتزاج عناصر که مادهٔ جسمی و جوهری از معدنیات تواند شد ، در اعتدال ترقی کرد ـ بیخ واصل قسمی از مادّه نباتات میگردد ، یعنی

مقتضی سه قوت نفس نباتی که تحادیه و نامیه و مولده است می باشد و چون اقسام معدنیات پنج است که حجریات و سیماب و منظرفات و مشتعلات ملحیات است ، هر بنائی یعنی گیاهی و درختی که از مادهٔ حجری پیداشد ؛ البته که در استحکام بیخ و ریشه و کثرت و قلت شاخ و برگ و طعم طبع وغیره مخالف آن نبات میشود که مادّهٔ آن از مشتعلات است ، علی هذا القیاس همه نبات و نظر برآن که مواد معدنیات را بسبب قلّت و کثرت و اختلاف نضج و عدم نضج نهایتی نیست ، اقسام نباتات هم غیر منتهائی است و هر گاه آن مادّه از معدنیات که در اعتدال دوم ، اصل و بیخ قسمی از نباتات میتواند شد در اعتدال ترقی کرد ، جسمی از حیوان میشود که مقتضی حس و حرکت اختیاری میگردد و اختلاف حیوانات و خواص مثل پرندگی و چرندگی [ص ۹] و اطالت و غیر اطالت و بقا و سبک روحی و گران جانی و خوش مزه گی گوشت وغیره از اختلاف اصلی مواد معدنیات است که در اعتدال سیوم حس و حرکت پیدا کرده ، مثلاً حیوانی که در اعتدال مادّه ملحیات بوده باشد در خواص مخالف حیوانی خواهد بود که در اعتدال اولی ماده حجریات بوده باشد و اگر همان مادّه حیوانی که در اعتدال سیوم قابل آن شد که حیوان گردد و ترقی دیگر کرد ، انسان میشود :

کرامیکشت در دل گر زمین انسان شود پیدا
که میگفت از تنور خام این طوفان شود پیدا

اگرچه نفس انسانی منشاء خواص بسیار است ، لیکن مخصوص ترین صفتِ او نطق است و ادراک امّا این انسان که بی مادرو پدر پیدامی گردد در ابتدا مدّتی مدید مبهوت و متحیر می باشد و در قوی حواس این فتوری می شود و به اکلّ و شرب کما احتیاج دارد و چون زمانه های بسیار که امتداد مدتِ او

در کتب معتبرهٔ حکماء ضبط است ، ازین اعتدال چهارم میگذرد و اجتماع تمام کواکب سیاره در اوّل درجه حمل میشود. ، دیگر باره اعتدال چهارم صورت می گیرد که جسمی لطیف ازین خاکِ کثیف بر صورتِ آدم متحرک میگردد وچون شخصی از آدم پیشین را می بیند ، متعجب میگردد و سبب تأنیث و تذکر این انسان را چنین مقرر کرده اند که اگر تأثیر آبای علوی غالب گردد حوّا، میشود یعنی مؤنث ؛ و این آدم [ص ١٠] و حوّا بعد ظهور خود بایکدیگر انس گیرند و جفت شوند و فرزند پیدا گردد ـ

باید دانست که هر چهار اعتدال را بنفسه اثریست چنانچه حفظ صورت خود خاصهٔ نفس معدنی است و تغذیه و تنمیه و تولید خاصه نفس نباتی و مدرکه و محرّکه خاصهٔ نفس حیوانی است و نطق و ادراک معقولات خاصهٔ نفس انساتی ، امّا در انسان این همه قوتها و اثر ها جمع است ۰ پس انسان کاملترین خلقت الهی و جامع ترین کمالات نامنتهائست و سبب آن که آدمی مظهر عجائب و غرائب میشود ، مثل اطلاع برغیب و معجزه و کرامات وغیره ـ خوراقِ عادات اگرچه چند وضع صورت می گیرد امّا اجمالاً آنست که بدووجه مذکور میشود ، یکی آنکه مرکز خاک نهایت اجسام بسیطه است ، مقابل جسم کل که بدایت عالم اجسام است ، افتاده . انسان که آخرین مرکبات است ، مقابلِ عقل کل که شخص اولین تشخصات است واقع شده ـ سبحان الله آن چیز کدام است که مقابل آن ذات حسین که ناظر خود بوده است افتاده . من میگویم آنچه کیفیت ؟ است که بُعد علم و درک بعض انسان را حاصل میشود و باز وجود امتیاز و ادراک در آنجا محومیگردد چنانچه تشخص عقل کل در آن ذات مطلق سلب و نایاب میشود :

کیفـیت این باده بانـدازۀ هوش اسـت
هر کس که خبردار نشـد بیخـبرش اسـت

ازینجاست که مرتبۀ عشق بلند تر است از عقل و ادراک ووهم.ازینجا معلوم میشود که عاشق مظهر کمالات کم باشد مگر از معراج خود بلغزد.
چه هرکمالی که هست در ضمنِ مرتبۀ عقلِ کل است و او ازچه مراتب درگذشته است و متاعی که عزیزان دارند درخانۀ او نیست . بلکه هیچ نیست.بطالبان سفلی بگوعبث نه درآیند که مابکلبۀ تاریک چراغ نداریم .

خواهش [ص ۱۱] ملکِ سلیمان ابـلهـی اسـت
دولـت پائـنـده در دسـت تهـی اسـت
خون شدم بیخبر زدستِ تهـی
خانـۀ فقـر رنـگ باید کرد

آری اینکس فقیر وقتی تواند شد که باین پایگی رسد و آن چنانکه ادراک از عقل اول بهره میگیرد ، عشق از حسن کامیاب میگردد و نازونیاز را بازار گرم میشود تابجای میرسد که خریدار فروشنده راعین خود می یابد و دوئی ازمیان برمیخیزد ، یعنی عاشق عین معشوق میشود و برخود می نازد و میرقصد ـ هنگامۀ مردان ازینجاست و چون ازین مقام درگذرد ؛ نه عاشق راوجودی می ماند و نه حسن رانمودی . همان بحیثیت در میگیرد و بس .

آمدم برمطلب ، پس اگر نفس انسانی متوجه به عقل کل که مقابل اوست گردد ، بروجهی که انتشار حواس ظاهری و چه باطنی درمیان نباشد و هیچ یکی از مشاغل مانع اکتساب اونگردد . میتواندشد که هر چه درآن مبادیه عالیه منقوش است درین نفس نیز نقش پذیرد ، بلکه عین اوگردد . دوم آنکه نفس انسانی رابحسب خلقت کامله و فطرت بالغه آن قوت پیدا میشود که منشاء

همچنین چیز های عجیب و غریب میگردد .

الحاصل چون مجملاً تفصیل ظهور عالم فهمیدی ، استحاله عناصر راهم ملاحظه باید نمود که آتش هوا میگردد ، و هوا آتش ؛ و آب هوا میشود و هوا آب ؛ و آب خاک میگردد ، و خاک آب ؛ چنانچه دیده میشود که چون شعله آتش بلند برمی آید ، هوا میگردد یعنی اثر حرارت هیچ دروی نمی ماند . پس آتش هواشد و چون قمر های کورهٔ آهنگر رابند کنند و به قوت بدمند ، هوای که در آن کوره است چنان گرم میشود که هرچه بدو رسد بسوزد ، زیرا که آتش را چنیں تعریف میکنند که ہوای [ص ۱۲] است سوزنده ؛ پس هوا آتش شد و اگر قدری از آب در ظرفی بجوشانند ، بتدریج آن آب هوا میگردد که هیچ آب درآن ظرف نمی ماند و اگر ظرفی مسی نارنجی را از آب بسیار خنک یا از برف ویخ پر کرده در هوای گرم ساعتی بگذارند ، هوائیکه متصل آن ظرف میشود بسبب لطافت که از حرارتِ گرمـا درو پیداشده ، بعلت سردی ظرف غلیظ گردیده آب میگـردد ، چنـان چه قطره قطره برگردِ آن ظرف پدیدار میشود و درولایت آذربائیجان و نواحی تبریز آبِ صافی ازدامن کوهی بیرون می آید و بعد ساعتی بسته شده سنگ سفید میگردد و اصحاب کیمیا ، سنگی چندرا بکوفتن یابسوختن بانوشادر ، آب میسازند ، پس ازین استحاله معلوم شد که این چهار عنصر اعراض اند که بیک جوهر قائم اند و مقصودِ من چنین است ، اگر بحقیقت جمیع عالمِ علوی و سفلی راوارسی ہمه اجزای است که کامل آن یک جوهـر است یعنی هیولای این همه تعددات و تشخصات جزیکی بیش نیست و نمیتواند شد و آں وجودِ مطلق حضرت باری است که بچندین تقیدات متجلی گشته جل شانه ،

زیک چنـــدین نقشهـــا از جوهـر من ریختنـد
سینـــه ام بشگـافتنـد و طرح گلشن ریختنـد

دیگـر بشنـو که چنانچه تفصیل ظهور تعینات و تشخصات آن وجود مطلق بمراتب از ابتدا معلوم کردی که اثری ازان در پرده تنزیهه و اطلاق نیست و نهاند همچنان آن تعیّنات و تشخصات را اگر از انتها درجه بدرجه برداری ، شائبه ازان در حیز تشبیه و تقید نخواهد ماند . پس مقید عین مطلق شد و مطلق عین مقید ، بلکه نسبت این تقید و اطلاق باآن ذاتِ پاک هم بمشابه نسبت [ص ۱۳] عرض است ، بجوهر و چون خوب تأمل کنی بهر صفتی که اورا موصوف سازند و بهر اسمی که او را مسمی گردانند ؛ اعتباری بیش نیست زاوّل است و نه آخر و نه ظاہر است و نه باطن ، همین است که هست ،

مپـرس فاش سراغ کســی زمـن دیگـر
بیابـگـوش تو گویم که نیســت جُز تو کســی



داستان زن دلیر

بکوشش
داود ملک تیموری

پیشگفتار

در کتابخانهٔ گنج بخش وابسته به مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد ، گنجینهٔ ارزشمندی نگاهداری میشود ، که ضمن آن داستانی است از زنی که چشمان خود را برای تسلیم نشدن به شاه هوسران از دست میدهد ، این داستان در فهرست مشترک نسخه های خطی فارسی پاکستان ، جلد ششم ، صفحه ۱۱۲۶ به شمارهٔ ۲۱۰ معرفی شده است ، نام نویسنده داستان بدست نیامند ، اما روزگار نگارش بنابر موجودیت بیتی از دیوان نظیری نیشابوری ، می نماياند ، که داستان پس از نیمهٔ سده یازدهم نوشته شده است . ودر منابع دردسترس نسخهٔ دیگر از آن یافت نشد. این داستان بنابر نثر فصیح و دلکش و پیامی که منعکس کننده انفعالات آزادگی و رفعت دلیری و ایستادگی در برابر تجاوز است ، رونویس و عرضه میگردد ، که امید برای خوانندگان خالی از لطف و ظرافت نباشد .

بسم الله الرحمن الرحیم

زنی که بوستان عصمتش از صولت خزان آسوده ، و آیینهٔ عفتش برنگ کدورت نیالوده ، (...) فی الجمله حق رعایت عصمت آنکه اگر سر بایدت باخت ، دربازی ، و پیراهن ناموس دریده نسازی . چنانکه آن زن مستوره هر دو چشم خود را فدای ناموس ساخت .

آورده اند که یکی از ملوک روزی بر فراز قصر گردون شکوه بنظارهٔ زیر دستان مشغول بود که ناگاه نظرش بر طوطی طاوس خرامی افتاد ، که کبک دری از حیرت رفتارش چون زاغ از روش مانده ، و فاخته به خیال زلف سلسله آثارش منت طوق به گردن گرفته ، فتان عشوه اش لعل شکر خای گل را در چشم بلبل خار کرده ، و غماز غمزه اش نرگس سرمه سای شمع را در نظر پروانه بیفروغ نموده ، لیلی خانه بدوش تکلمش به تبسم شیرین نمک فروش .

زفرق تا قدمش هر کجا که می نگرم (۱)

کرشمه دامن دل میکشد که جا اینجاست

شاه را چون نظر بر جمال دلفریبش افتاد ، کبوتر دلش در فضای سینه از هجوم شعلهٔ مزاج (۲) سمندر گرفت ، پس پیک هدهد خرامی را امر فرمود که اکنون باید که همای سعادت را چون تذ رو بدام آوری . (وگر) نه چون بوم شوم که غراب وجودش بچنگال عقاب غضب گرفتار میشود .

نیایی تا نیاری دلبرم را

پس قاصد نزد پری چهره و به نیرنگ فسون خواست که نزد شاهش آورد ، آن دست پروردهٔ طینت مریم ، راه استماع بگوش نمیداد .

سکـــندر را نمـــی بخشـــند آبـــی
بزور و زر میســـر نیســـت این کار

اما چون شاه را پردهٔ شکیب از هجوم غم دریده شد ، خاک در دیدهٔ مروت کرده ، فرمود ، روزی به عنفش به شبستان خلوت درآورند . پرستیاران چون بفرمودهٔ شاه آن ماه را به برج خاص اختصاص آوردند ، بیچاره مضطر گشته گفت ، شرفـات قصـر شهریاری همواره به اوج بقا مشرف باد ، و اختر بخت فلک اساسش بر فرق فرقدان لامع . تاج وران را بگدایان چه کار ، و گنج بخشان را به خوشه چینان چه بازار . چه شیوه از من ترا مقید محبت کرده و کدام از عضو تنم صید براهت گسترده ، که اکنون مرا بدام بلا انداخته ، و هدف تیر فضاحت ساخته . بیت :

چیســـت درین بت که به چشـــمت نکـــوست
کز کشش سینـــه گرفـــتیش دوســـت

شاه چشمه های چشمان را فوارهٔ سرشک گلرنگ ساخته ، طوفان نوح به باد داد . سپس نوخه کنان گفت ، آهوی شیر افگن چشمت کمان فتنه بزه کرده ، چنان تیر غمزه بر دلم زده که روزم بدین روز شده . اکنون سرم از آسایش بالین بیزار است و چشم از آرامش خواب بیقرار .

کرد ملک دیده ی حســـرت پر آب
گفـــت دو چشـــم تو زمـــن برد خواب

آن نگار چون از کیفیت حال مطلع شد ، در زمان از جای جسته ، به خلوتی رفته ، دلیر انگشت حمیت در شهر بند بصربه (بی) تزلزل افگنده ، دو هندوی طراز مردم آشوب را از جای برکند و به نزد شاه آورد ، که اینک دو دیدهٔ خود را از چشم خانه کنده به خدمت شاه کج نگریست آورده ام ، امید که شاه عدالت پناه

به همین اکتفا کرده از حصار بند عصتم دست تعدی کوته دارد .

بســـوزد آتش شهـــوت تنـــم را
نســـازد تر زعـــصـــیان دامـــنـــم را

شاه چون ملاحظهٔ آن حال نمود ، از کانون دماغش ندیم ندامت سر زده و قرین تاسف گشته گفت ، که از این امر شنیع روز بر خود و جهان بر من تیره ساختی ، و از فعل قبیح ، خود را به ظلمت و مرا در آتش انداختی ، تو خانه نشین و من خانه خراب . کاش آنزمان چشم کور شدی یا قاصد رنجور بختم بخواب بودی یا بی آفتاب ماندی . پس آن زن را انواع عزت و مرحمت نمود و دست از وی بداشت و بخانه اش فرستاد .

(۱) این بیت از دیوان نظیری نیشاپوری است . تهران ۱۳٤ خ ، ص ٤٦ . (۲) عشق .

دکتر ساجد الله تفهیمی
استادِ فارسی ـ دانشگاه کراچی ـ پاکستان

مثنوی گنجِ فقر
شرح احوال سراینده و بررسیِ انتقادیِ آن

تصوف و عرفان یکی از موضوعاتِ برگُزیده و دلخواه و جالبِ توجّه شعرای فارسی گوی ایران و شبه قارّه پاکستان و هند بوده است ـ بسیاری از شُعرا بویژه شعرای متصوف در تقلید از اوّلین آثارِ معروفی که درین موضوع به صورت مثنوی بوده :همانندِ حدیقه الحقیقه سرودهٔ حکیم سنائی غزنوی (متوفّی در ۵٤۵ ه/۱۱۵۰م) و مخزن الاسرار سرودهٔ حکیم نظامی گنجوی (م ۵۹۹ ه / ۱۲۰۲ م) ومنطق الطّیر سرودهٔ شیخ عطّار نیشاپوری (م ٦۲۷ه/ ۱۲۲۹ م) و مثنوی معنوی سرودهٔ مولانا رومی (م ٦۷۲ه / ۱۲۷۳ م)، یک گنجینهٔ بزرگی از مثنویاتِ عرفانی بوجود آورده اند ـ

روایت مثنوی سرای عرفانی به فارسی در شبه قارّه پاکستان و هند ظاهراً در اواخرِ قرنِ هفتم هجری آغاز گردید، عارفِ بزرگ و نامدار شیخ بو علی قلندر پانی پتی (م ۷۲٤ ه / ۱۳۲٤م) سرایندهٔ مثنوی گُل و بلبل و دو مثنوی دیگر مجهول الاسم ، و شاعرِ نابغهٔ فارسی شبه قاره امیر خسرو دهلوی (م ۷۲۵ ه/۱۳۲۵ م) سرایندهٔ خمسه و شیخ امیر حسینی هروی (م ۷۹۲ ه / ۱۳۲۹ م) که معـاصرِ هم اند ، رابابد نبیان گذار مثنوی سرایی عرفانی در شبه قارّه محسوب داشت ، بعداً در پیرویِ آنان بسیاری از عُرفا و شعرای فارسی گوی

: مانند شیخ جمالی دهلوی (م ۹٤۲ﻫ / ۱۵۳۵ م) سرایندهٔ مرأة المعانی و جهانگیر هاشمی (م ۹٤٦ ﻫ / ۱۵۳۹ م) سرایندهٔ مظهرالآثار و مولانا قاسم کاهی (م ۹۸۸ ﻫ/ ۱۵۸۰ م) سرایندهٔ مثنوی مجهول الاسم و عُرفی شیرازی (م ۹۹۹ ﻫ / ۱۵۹۰ م) سرایندهٔ مجمع الابکار و شیخ یعقوب صرفی کشمیری (م ۱۰۰۳ ﻫ / ۱۵۹٤ م) سرایندهٔ ملک الاخبار و فیضی فیاضی (م ۱۰۰٤ ﻫ / ۱۵۹۵ م)سرایندهٔ مرکز دوّار و دیگران که این روش رادرین سر زمین پیش بُرده و آثار گرانبهائی از خود بیادگار گذاشته اند ـ

عارفِ نامدار حضرت خواجه باقی بالله که مؤسّس خانوادهٔ نقشبندیه درشبه قارّه پاکستان و هند میباشد نیز یکی از مثنوی سرایان عرفانی فارسی می باشد ، یکی از مثنویاتِ او موسوم به مثنوی ' گنجِ فقر ' در مقالهٔ حاضر موردِ بررسی انتقادی قرار می گیرد ـ ولی قبل ازین که به بررسیِ انتقادی این مثنوی بپردازیم ، شرحِ حالِ حضرتِ خواجه باقی باالله رااختصاراً بیان می نماییم :

شرح احوال سراینده

خواجه رضی الدین محّمد ملقب به خواجه 'بی رنگ 'و معروف به 'خواجه باقی الله 'در روز پنجم ماهِ ذی الحجه ۹۷۱ ﻫ / ۱۵٦٤ میلادی در شهر کابل پابه عرصهٔ گیتی نهاد ـ

پدرِ بزرگوارِ حضرت باقی الله ، قاضی عبدالسلام است که اصلاً از اهالی سمرقند است ولی بیشتر زندگانیِ خود رادر کابل بسر برده است۰ وی درمیان دانشمندان و فضلای دیار و عصرِ خود مقامی والا داشت منصبِ قضا به عهدهٔ اوگذاشته شده بود۰

خواجه پاقی بالله تحصیلات مقدّماتی راتحتِ نظارتِ پدر درکابل فراگرفت

، در هشت سالگی در مکتبِ خواجه سعد حفظِ قرآن مجیّد رابه پایان رسانید و در سن ده سالگی دروس مقدماتی درعلوم متداوله را از مولانا محمد صادق حلوائی (۱) (م ۹۸۲ ھ / ۱۵۷٤ م) که یکی از نوابغِ علما و فضلای عصرِ خود بود، فراگرفت ۰ پس از وفاتِ مولانا محمد صادق حلوائی تحصیلاتِ عالیه را درسمرقند که درآن زمان یکی از مراکزِ بزرگ علمی و مَراجع فُقرا و اولیاء الله بود ، ادامه داد ـ

حضرت خواجه هنوز تحصیلاتِ خود را بپایان نرسانیده بود که جذبهٔ شدیدِ حق تعالی قلب اُورا در برگرفت و تمایُلِ طبیعتش را یکسره به سوی حق و عرفان منعطف گردانید ـ بطوریکه در نتیجهٔ آن ترک تحصیلات ظاهری نموده ودر طلب حق و جستجوی مرشدِ کامل پرداخت ـ وی باخواجه عبیدالله مرید و خلیفهٔ شیخ لُطف الله ، و شیخ افتخار که یکی از بزرگانِ سلسلهٔ شیخ احمد یسوی (م ۵٦۲ ھ / ۱۱٦٦ م) بود ، و همچنین با امیر عبدالله بلخی ملاقات نموده و از معنویات ایشان استفاضه نمود ـ (۲)

ازآن ببعد مسافرت شبه قاره در پیش گرفت ،(۳) و از لاهور و دهلی و سنبهـل و شهرهای دیگر دیدن کرد و با بزرگان آن سرزمین ملاقات نمود به کشمیر رفت ـ مدّتی درپیشگاه مبارک شیخ بابای والی بدخشانی کشمیری (٤) (م ۱۰۰۲ ھ / ۱۵۹۳ م) بسر بُرد و از برکات نظرش بهره مند شد (۵) ـ بعد از وفات شیخ بابا والی از کشمیر به سمرقند رفت و درآنجاباشارت خواجه عبید الله احرار (م ۸۹۵ ھ / ۱٤۸۹ م) درخواب ، بخدمت مولانا خواجگی امکنگی (٦) (م ۱۰۰۸ ھ / ۱۵۹۹ م) که مرید و خلیفهٔ پدرِ خود خواجه درویش محمد بخاری (۷) (م ۹۷۰ ھ / ۱۵٦۲ م) بود و در امکنه در حوالی سمرقند رسیده به حلقهٔ ارادت او در آمد ، و براهنمایی او منازل راه سلوک رابه سرعت طی نموده به

حصول خرقهٔ خلافت از آن حضرت نایل گردید ـ

سپس بدستور مرشد باردیگر به شبه قارّه مسافرت نموده (۸) و مدتی در پیشاور و یک سال نیز در لاهور توقف کرد ـ آنگاه به دهلی رسیده در قلعهٔ فیروزی اقامت گزید و خانقاهی را تأسیس نموده به ارشاد و تبلیغ و تربیت مردمانِ آن دیار پرداخت ـ

در مدتِ اقامتِ او در دهلی بعضی از امراو فضلای معروف مانندِ شیخ فرید الدّین بخاری ملقّب به نواب مرتضی خان (م ۱۰۲۵ ه / ۱٦۱٦ م)، میرزا عبدالرحیم خانخانان (م ۱۰۳۷ه / ۱٦۲۷ م)، خواجه حسام الدین احمد م ۱۰۴۳ ه / ۱٦۳۳ م)، میرزا قلیج خان و شیخ عبدالحق محدّث دهلوی (م ۱۰۵۲ ه / ۱٦٤۲م) وغیره روابط ارادتمندانه با شیخ بزرگوارمی داشتند ، اعتقاد به حضرتِ خواجه رامایهٔ سعادت و افتخار می دانستند ـ در همین اثنا شیخ احمد سرهندی که بعدا جانشین و خلیفه بزرگ او و معروف به 'حضرت مجدّد الف ثانی ' گردید ، در سالِ ۱۰۰۸ ه / ۱۵۹۹ م از سرهند به دهلی رسیده به حلقهٔ ارادتِ اُو در آمد ، و مدت دو ماه درخدمت او حضور داشته منازلِ عرفانی رابه طریق نقشبندیه طی نمود ـ

حضـرت خواجه باقی بالله پس از چند سال اقامت در دهلی به سنّ چهل سالگی دربیست و پنجم ماهِ جمادی الثانی ۱۰۱۲ه / ۱٦۰۳ م واصل به حق گردید ، و در بیرونِ 'اجمیری دروازهٔ ' دهلی مدفون گردید ـ

حضرت خواجه اوّلین مروّجِ سلسلهٔ نقشبندیه در شبه قاره می باشد ـ گرچه اقـامت شیخ در شبه قاره برای مدت کوتاه و بروایتی فقط چهار سال طول کشید ، ولی در تحکیم سلسله نقشبندیه در شبه قاره و همچنین ، در امحای تاثیرات نظریات غیر مشروع و ملحدانهٔ دورِ اکبری مساعی جمیله به عمل

آورد ـ وبعد از وفات او مریدان و خلفای وی مانندِ خواجه محمد نور (۱۰) (م ۱۰۳۱ ھ / ۱۶۳۱ م) و شیخ الله داد و شیخ احمد سرهندی مجدد الف ثانی (م ۱۰۳۷ ھ / ۱۶۲۷ م) و خواجه حسام الدین احمد (۱۱) (م ۱۰۴۳ ھ / ۱۶۳۳ م) و شیخ تاج الـدین سنبهلی (۱۲) (م ۱۰۵۲ ھ / ۱۶۴۲ م) کارِ تبلیغ و اصلاحات او را ادامه دادند ـ

حضـرت خواجـه باقی الله اگرچه اصولاً شاعر و یانویسنده نبود ، ولی در اثرِمصاحبت بااستاد خواجه محمد صادق حلوائی که شاعرِ خوش گویی بود ، استعداد و ذوقِ شعر گفتن و شایستگیِ نوشتن رابدست آورد ۰ او آثارِ منثور و منظومی راکه نماینده ورودِ اُو در نثر نویسی و شعر گویی می باشد ، از خود بجای گذاشت ـ آثارِ اُو که مجموعۀ آنها بنامِ 'کلیاتِ باقی بالله ' در لاهور به چاپ رسیده ، بقرارِ زیراست :

آثار منثور:

۱ ـ مکتوبات (۱۳):

مجموعۀ هشتاد و هفت مکتوبست که حضرتِ خواجه به دوستان و مریدانِ خود نوشتـه که محتـوی حقایق و معارفِ عرفانی می باشد ـ متنِ فارسیِ مکتوبات و ترجمۀ اُردوی آن قبل از انتشارِ کلّیاتِ او چند مرتبه در لاهور و دهلی به چاپ رسیده ولی کمیاب است ـ

۲ ـ ملفوظات (۱٤)

مجمـوعۀ گفتارها و سخنان حضرت خواجه است که در خلال یکم صفر ۱۰۰۹ھ و ۲۵ جمادی الثانی ۱۰۱۲ ھ در بیست و چهار مجلس ایراد گردیده است ۰ گردآور نـدۀ این ملفوظات چگونگی استفاضه و استرشاد از شیوخ عدیدۀ معـروف را از نوشته هاوگفتارهای خودِ شیخ التقاط کرده در مقدمۀ

کتاب آورده است ـ در آخرِ ملفوظات شمایل و سیرتِ حضرتِ خواجه و طریقِ تربیّتِ مسترشدان و مریدانِ اورا در دو فصل مرقوم نموده ، ویک منظومه شاملِ پنجاه و پنج بیت در رثای اُو در خاتمهٔ کتاب آورده است ـ گردآورندهٔ ملفوظات که ناشناخته است ، دریک بیتِ این منظومه کلمهٔ ' رشدی 'رابه عنوانِ تخلص خود بکار بُرده است ۰

متنِ ملفوظاتِ او باترجمهٔ اُردو از مولوی حافظ محمد رحیم بخش در کتابِ 'حیاتِ باقیه 'در ۱۳۳۳ ھ / ۱۹۰۲ء م در دهلی ، و بارِ دیگر متن آن باترجمهٔ اُردو از مولوی قاضی عالم الدّین خلیفه حافظ عبدالکریم در لاهور به چاپ رسیده است ـ

۳ ـ رسایل (۱۵):

(۱) (رساله در) بیانِ حقیقت نماز

(۲) (رساله مختصر در) بیانِ توحید

(۳) (رساله در) معنی اعوذ (=تعوذ)

(٤)(رساله در) معنیِ بسم الله و سوره الفاتحه

(۵) (رساله در) بیانِ سورهٔ والشمس

(٦) رساله در) بیانِ سورهٔ اخلاص

(۷) (رساله در) بیان سورهٔ فلق

(۸) (رساله در) بیانِ سورهٔ والناس

(۹) (رساله در) ترجمهٔ دُعای قُنوت

(۱۰) (رساله در) بیان آیهٔ ' وهومعکم ' و آیه ' اینماتولو افثم وجه الله '

٤ ـ شرحِ رباعیات موسومِ به سلسلة الاحرار(١٦):

شرح عرفانی چهل و شش رباعی خود او ۰

آثارِ منظوم :

الف ـ مثنویات :

۱ ـ مثنوی بی نام (۱۷)، که پیش از زمانِ درویشی 'دربیانِ آنکه وجودِ صوریِ انسان هر چند که از عالمِ خلق است، امّا حسبِ باطن از حضرتِ قدس است '، سروده شده و شاملِ صد وسی و هشت بیت می باشد ـ آغازِ مثنوی بابیتِ زیراست :

من نه چنین ام که نمودِ من است
جای دگر رقصِ وجودِ من است (۱۸)

۲ ـ مثنوی گنجِ فقر ، که در صفحاتِ حاضر موردِ بررسیِ انتقادی قرار میگیرد۔

ب ـ منظومات :

۱ ـ ساقی نامه (۱۹) (۱۱۱ بیت)

۲ ـ سلسلۂ پیرانِ طریقت (۲۰) (۲۲ بیت)

۳ ـ قطعه تاریخِ تولّدِ خواجه عبیدالله و خواجه محّمد عبدالله (۲۱) (۹۵ بیت)

ج ـ رباعیات (۲۳) بعنوانِ ' سلسلة الاحرار '

د ـ فردها(۲٤)

تمامِ آثارِ مزبور بکوششِ مولانا ابوالحسن زید فاروقی نقشبندی مجّددی و دکتر برهان احمد فاروقی تصحیح و تدوین شده و به عنوانِ 'کلیاتِ باقی بالله ' در سالِ ۱۹٦۷م انتشار یافته است ـ

مثنویِ گنجِ فقر

مثنوی گنج فقر یکی از مثنویات متداول در شبه قاره میباشد ـ غیر از نسخه های خطّیِ آن که در کتابخانه های مختلف موجود است این مثنوی چند

مرتبه به چاپ هم رسیده است ـ اکنون دو نسخهٔ چاپی زیر در ضمنِ مقالهٔ حاضر موردِ استفادهٔ ماقرار می گیرد :

الف ـ نسخهٔ اوّل یکی از چهار مثنویِ عرفانی فارسی است که مولوی احمد حسین خان آن رابامقدّمه و شرح احوالِ سرایندگان فراهم آورده ، واین مجموعه رابه عنوان ' گرانمایه مثنویاتِ تصوّف ' در سالِ ۱۳۲۸ ه / ۱۹۱۰ م از حیدرآباد (دکن) انتشار داده است ـ مثنویِ مورد بحث درین مجموعه به عنوان ' مثنویِ حضرت خواجه باقی باللہ ' موسوم شده است ـ محتویاتِ این مجموعه به قرارِ زیر است:

۱ ـ لُب لُبابِ مثنوی مولانا روم (۲۵)، به انتخاب و ترتیب خواجه درویش محمّد بخاری نقشبندی احراری (م۹۷۰ھ/ ۱۵۶۲ م)

۲ ـ مثنویِ (گنج فقر سرودهٔ) حضرت خواجه باقی باللہ (۲۶)

۳ ـ مثنویِ معدن فیض (۲۷) سرودهٔ سیّد شاه محمد احسن اشرف قادری (م ۱۲۶۵ھ /۱۸۴۸ م)

۴ ـ مثنویِ غریب نامه (۲۸) سرودهٔ شاه غلام احمد قادری

ب ـ نسخهٔ دوم در کلّیاتِ باقی باللہ که در چاپ شده است (از صفحه ۲۰۱ تا صفحه ۲۳۶) ـ

شمارهٔ ابیات در نسخهٔ اوّل ۷۱۶ و در نسخه دوم ۷۳۵ است ـ در هر دو نسخه احیاناً اختلافِ لفظی هم به چشم می خورد، ولی به عقیدهٔ مابا صرفِ نظر از اشتباهاتِ کتابت نسخهٔ دوم صحیح تر می باشد ـ مادرین مقاله از همین نسخهٔ دوم بیشتر استفاده کرده و ابیاتی را از همین نسخه بطورِ شواهد آورده

ایم -

ترتیب مثنوی :

سراینده درین مثنوی ترتیبِ فنّی رانگاهداشته است و منظومه راباحمد و مناجات و نعت و مناقبِ بعضی از بزرگانِ معروفِ سلسلهٔ نقشبندیه به ویژه خواجه بهاء الدّین نقشبند (م ۷۹۱ ه / ۱۳۸۹ م) و خواجه عبیدالله احرار (م ۸۹۵ ه / ۱٤۸۹ م) ، آغاز می کند - عناوین مهمّی که در مثنوی مطرح شده به قرارِ زیر است :

۱ - توحیدِ باری تعالی

۲ - نعتِ حضرت سیّدالمرسلین محّمدِ مصطفی (ص)

۳ - مخاطبهٔ سیّدالمرسلین (ص)

٤ - رجوع به مخاطبهٔ زمین بوس حضرت سیدالمرسلین (ص)

۵ - خطاب به دل از حسرت و باز ماندگی از مطلوب

٦ - بیانِ نسبت حضرت خواجه ابوالحسن خرقانی قدّس سرّه العزیز

۷ - التجا و نیازمندی به حضرت خواجه بهاء الدّین محمّد نقشبند و خواجه احرار

۸ - تحقیق و مراتبِ سلوک

۹ - بیانِ عقایدِ دین و شرایطِ سلوکِ راهِ یقین

۱۰ - بیانِ استفاده و تربیّتِ معنوی ازروحِ پُرفتوحِ نبوی ص

۱۱ - بیانِ نسبت و تحریص برطلبِ محبوبِ حقیقی

۱۲ - تحقیقِ مشاهده و رویتِ سخن گفتن

۱۳ - بیانِ تجلّیِ معنوی و فنا در وحدتِ صرف

۱۴ - بیانِ تجلّیِ ذاتی و فنا و بقا

۱۵ - بیانِ تحقیقِ علم الیقین و عین الیقین و حقّ الیقین و مراتبِ آن

۱٦ ـ تحقیقِ تجلّیات و کشفِ مراتبِ آن و بیانِ وحدتِ صرف

آغاز مثنوی

آغاز مثنوی بامطلع زیر است:

خداونـدا ! به فقـرم راه بنـمای
دری زان ره سوی درگـاه بگـشـای (۲۹)

درین بیت راهنـمایی خواستنِ حضرتِ خواجه از خداوندِ مُتعال به سوی منزل فقر حاکی ازاصلِ موضوعِ مثنویِ حاضر یعنی ' فقر ' می باشد ، واز درسراسرِ مثنوی جنبه های مختلفِ فقر را موردِ بحث قرار داده اسرار و دقایق تصّوف رامبنی بر تجربیاتِ روحی و مشاهداتِ قلبیِ خود بهٔ شعر در آورده است : چنانچه دربیتِ زیر هم بدین امر اشاراتی بکمالِ وضوح آمده ، و غالباً اسمِ مثنوی (= گنجِ فقر) هم از فحوای این بیت استخراج شده است ۰

کُنـم از گنـجِ فقـرت آگـه انـدک
درآیم در سخن بسم الله اینـک (۳۰)

موضوعاتِ مثنوی:

مثنـویِ 'گنـجِ فقر ' باوجودِ اختصار از لحاظِ معانی و مطالب یکی از مثنوی های پُرمایه و باارزش و حاوی موضوعاتِ مهّمِ تصوّف و عرفان می باشد ، حضرتِ خواجه علاوه برمسایلِ عمومیِ تصوّف ، نظریاتِ ویژه مانندِ وحدت الوجود واصولِ هسشتگانهٔ طریق نقشبندیه را هم موضوعِ سخن قرار داده است ـ

اکنـون به تفصیلِ بعضی از مهمـترین موضوعاتی که درین مثنوی از آنهابیشتر صحبت رفته ، میپردازیم:

۱ ـ وحدت الوجود: نظریهٔ وحدت الوجود (یعنی آنکه 'وجود ' واحدِ حقیقی است

و وجودِ اشیاعبارت از تجلّیِ حق بصورت اشیا است نظریهٔ بسیار قدیمی است و از فلاسفهٔ قدیم یونان بویژه افلاطون و پیروانِ اُو از یونان و روم گرفته تا عصرِ حاضر این موضوع توجهّاتِ حکما و فیلسوفانِ اسلامی و غیر اسلامی مخصوصاً در اسلام علمای متصوفّی را که سرآمدِ آنان شیخ محّی الدین ابن العربی(م ٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ م) مؤلّفِ ' فصوص الحِکم ' می باشد ، بخود جلب می نموده است ـ پس از در گذشتِ ابنِ عربی پیروانِ او از دانشمندان و حکما و شعرای متصـوّفه درین موضوع دقتهارابه عمل آورده موشگافی های زیاده کرده اند شعرای فارسی گوتوجّه خاصی رانسبت به این موضوع نشان داده اظهارِ عقاید وحـدت الـوجودی را در آثارِ خود لازم دانسته اند چنانچه کلام آنان مملواز تفسیرات و تاویلاتِ گوناگونِ دقیقه های این موضوع است ـ

حضرت شیخ باقی بالله نیز در مثنویِ موردِ بحث عقایدِ خود را راجع به مسئلهٔ توحید ونظریه وحدت الوجود اظهار داشته است ـ چنانچه در ابیاتی که در مقدّمهٔ کتابِ بعنوانِ توحیدِ باری تعالی عزّاسمه، آمده است ، می گوید:

زیک بحـرسـت چه انـفس چه آفـاق
چه حُسن و عشق چه قید و چه اطـلاق!
عجـب بحـریست خود در خود شنـاور
تعـالی شانُـه الله اکـبر
اگـر علمـی است، از علمِ خدائـیست
خودی هم کبریائـی پادشـاهـیسـت
درین معمـوره کثـرت راچـه کارست ؟
همین یک ذات ، و دیگـر اعتبارست۳۱

بسیاری از حُکما بوسیلهٔ عقلِ مجرّد در بحرِ توحید غوطه ها خورده و بسیار

تعمق نموده اند ولی به مصداقِ گفتهٔ مولانا رومی :

پای استدلالیان چوبین بود

هرگز نتوانسته اند به گوهرِ مُراد دست یابند ، و حقیقتِ توحید رادرک کرده باشند • بالعکس آنان به علّتِ محدودیتِ عقلِ خود اصلِ حقیقتِ وجودی را در پرده هائی تأویلات و تفسیراتِ دُور از کار و پُر پیچ ونامفهوم پوشیده تر ساخته اند ـ حضرتِ خواجه این نوع کُنجکاوی های عقلی و موشکافی های فیلسوفانه را به سختی ردّمی کند ، و آنهارا او ' فنونِ اهرمن ' محسوب می دارد چنانکه می گوید:

فنـــونِ اهـــرمـــن از جان پذیرم
مقـــام وهـــم خود راعـــین گیرم (۳۲)

بعقیدهٔ حضـــرتِ خواجه این گونه نظریات فی الحقیقت در نتیجهٔ همبازیِ عقل مجرّد (= مهره) و نفس امّاره بوجود می آید چنانکه اُو درابیات زیرمی گوید :

ازین مهـــره که برســـر دیده بانـــســـت
چه ظلمـتـــهـــاکـــه برجـــانـــم روانـــســـت
بهـــرجـــا عشـــوه انـــگـــیزی گذر کرد
درآن خرمـــهـــره آشـــوبـــی اثـــر کرد
بهـــمـــدستـــیِ دیونـــاخـــوش آهـــنـــگ
زمـــانِ فکـــرتـــم آرد فراچـــنـــگ
بتـــوحـــیدم درانـــدازد که برخـــیز
درین صورت بمـــقـــصـــودی دراویز

بهرجا جلوه گر اصلِ وجودست
نمودی چند پندارم نبودست
بهرسو جلوهٔ اصل ست پیدا
چه لیلی و چه شیرین و چه عذرا
همان نور است بی تاویل و تمییز
سخن گوی و زبان بند و دل آویز (۳۳)

۲ ـ نفسِ امّاره : یکی از مهمترین مواردِ بحث در ادبّیات متصوفانه مذمّتِ نفسِ امّاره است که انسان رابحیله های گوناگون از راهِ راست بی راه می کُند و در راهِ سُلوک و طریقت بزرگترین سدّی بینِ راه رَو ومنزلِ مقصود می باشد. حضرتِ خواجه نیز در مواردی چند نسبت به این موضوع سخن رانده است چنانچه در ضمنِ ' مناجات بدرگاهِ قاضی الحاجات ' صفاتِ ذمیمهٔ نفسِ امّاره را به شرح و بسط بیان می کند ، چنانچه می گوید:

خداوندا درین چاهِ نفس گیر
طلسمِ حیرت و زندانِ تزویر
حلاوت گیرِ دلهای عزیزان
فرح بخش دماغِ بی تمیزان
سرای سربسر خون ریزِ مردم
مُشعبد خانهٔ پُرمار و کژدم
همه منقاد ابلیسِ لعین را
نهاده زخم جانِ نازنین را (۳٤)

نفسِ امّاره گاهی به صورتِ خشم و حرص و هوا ظاهرمی شود، گاهی در لباسِ نازو تکبّر ز عُجب و غرور جلوه می نماید، گاه دربنای ایمان و ایقانِ

صاحبِ خود رخنه و خلل می اندازد ، گاه حقایق و معارفِ آفاق و انفس را در حجاباتِ علم و حکمت و عقل دیندار پنهان می سازد ؛ گاه به صورتِ سکوت و تفکّر و درویشی و شاعری جلوه گرمی باشد ؛ گاه درفعالیتهای دینی و زُهد و تقوی باحیله های تزویرو تلبیس و تدلیس موجبِ فساد می گردد؛ گاه به دامِ عشق مجازی رُخ نموده متاعِ عقل و دین انسان رامی رُباید ، و مطمحِ نظرش را از مأمنِ توحید برگردانده اورا درخارزارِ شرک می اندازد ـ حضرتِ خواجه همین نوع صفاتِ ذمیمه و مکایدِ نفس رادر اشعارِ خود بیان می کند ، چنانکه می گوید :

منِ بیچاره از دستش زبونم
درونِ چاهِ ادبارش نگونم
گهی در خشم و گه درآرزو خوار
میانِ آب و آتش داردم کار
گهی در خلوتِ شیطان کشدرخت
درایوانِ سیه بختان زند تخت
گهی برروی کارم پرده آرد
یقینم رابتاریکی گذارد
گهی نالد پیِ کسبِ کمالات
دهد نقدم بتاراجِ خیالات
گهی این ناقبول او بس عداوت
پیِ جذبِ قُلوب آرد ارادت
زدرویشی کُند شرح و بیانی
زعلم و شعر خواند داستانی

که آید در سُکوت و در تفکر
شود اهل ارادت از تصور
که جانش غرقِ دریای وجوداست
برون از خلق درعین شهود است
زمانی درمناجات آورد روی
زفکرِ آخرت گردیده یک سُوی
که از بهرِچه تخم زُهد کارم ؟
زسرلذّاتِ فردوسی ندارم
ازین غافل که دنیای لعین را
بپرورده فسادِ کار دین را (۳۵)

حضرت خواجه پس از سخنی درازدرنکوهش ِ نفس ، شکر و سپاس از حقِ متعال بجای می آورد، برای اینکه خودِ او بتوفیقاتِ الهی ازین فریبکاری های نفس مصئون و مأمون بوده است ، چنانکه خطاب به حق می گوید :

بحمدالله که مسجودم تو بودی
مدارِ بود و نابودم تو بودی
اگر در دَیروگر در کعبه بودم
بتومی گفتم ، از تو می شنیدم
تو بودی حلّ چندین مشکلِ من
تو بودی راحتِ جان و دلِ من
همین سرگرم سودای تو بودم
بهرجا درتمنای تو بودم (۳٦)

۳ ـ طریقِ ارشاد : حضرت خواجه در مواردی چند طریقِ ارشادِ خود و کیفیات

و وارداتِ قلبی و احوال و مقاماتی را که سالک در راهِ سُلوک تجربه کند ، بترتیب بیان می نماید ، و ضمناً بعضی مُصطلحاتِ دقیق را برای رفع اِشکال در معنی و مفهومِ اصلیِ آنها در آئینهٔ تجربات روحی و مکاشفاتِ وجدانی خود توضیح می دهد ـ

سلسلهٔ نقشبندیه طریقِ مخصوصی برای پیمودنِ راهِ طریقت می دارد که مبنی براصول هشت گانهٔ اصلیِ زیرمی باشد:

(۱) هوش در دم (۲) نظر بر قدم

(۳) سفر در وطن (٤) خلوت در انجمن

(۵) یاد کرد (٦) بازگشت

(۷) نگاهداشت (۸) یادداشت

حضرت خواجه اُصولِ هشت گانهٔ فوق را در مثنوی ذکر کرده است ومیگوید که هدف و غایتِ اصلیِ آنها جز این نیست که سالک بوسیلهٔ آنها به مقاماتِ عالیِ فقر و مناجات برسد ' مناجات ' به اصطلاحِ تصّوف عبارت از مقامی است که در آن میانِ بنده و حق یک علاقهٔ سرّی و بی جهت برقرارمی شود ؛ و نیز عبارت است از مخاطبتِ اسرار مابینِ حق و بنده که ماورای ادراکاتِ دیده و دل می باشد درین مقام خلوتی بهاشود که درآن جُز نظارهٔ جانان ادراکِ ماسوی حتّی وجودِ خودِ سالک هم معدوم می شود همین مقام ' تحیر ' یا مقام ' فنا ' و مقامِ ' وصالی ' است ، چنانکه می گوید :

همین فقراست نقدِ جانِ آگاه
جزاین پنداشت می دان اندرین راه
اگر در یاد کرد(۵) و باز گشتی (٦)
به یادش (۷) راستی همراز گشتی

همان در انجمن خلوت (٤) گزیدن
زآسیبِ نشان مندی رمیدن
همان اندر وطن (۳) در سیر بودن
همان درکارِ نفیِ غیر بودن
همان بر هوش در دم (۱) ایستادن
نَفَس را در دم آگاهی نهادن
همان کردن نظر را برقدم (۲) بند
پشیمان بودن از چشم پراگند
بیِ ' فقر ' است و تحصیلِ ' مناجات '
'مناجاتی وَرای نَفی و اثبات
مناجاتی برون از وهم اغیار
نه دیده محرم و نی دل خبر دار
شهودِ بی جهت قایم به مشهود
جهت رابامشاهد کرده نابود
درآن خلوت که جسم و جان نگُنجد
بجُز نظّارهٔ جانان نگنجد
بجز نظّاره چیزی درمیان نَه
خود از نظّارگی نام و نشان نَه
نظر هم نیست اینجا جُز تحیّر
فَان الذات ممنوع التفکر (۳۷)

٤ ـ مناجات : ' مناجات ' نیز از موضوعاتِ مهّم دیگرِ مثنویِ ' گنجِ فقر ' است بطوری که قبلاً اشاره رفت ' مناجات ' دراصطلاح تصّوف عبارت است

از برقرار شدنِ یک علاقهٔ سِرّی میان حق و بنده و نیز مصاحبتی است میانِ حق و بنده که ماورای مدرکات و حواسِ انسانی می باشد حضرتِ خواجه درین نوع ابیاتی که عدّه آن بطور مجموع به نود می رسد ، به حضورِ حقِ متعال عجز و تواضع و فروتنی و انکسارِ خودرا اظهار می دارد، و برای رهائی یافتن از قیدِ منیّت و رسیدن به مراتبِ عالیِ فقرا استدعا کند :

خدا وندا! مرااز ' من ' برون بَر
درآن فقرم که می دانی فزون بر(۳۸)

وگاهی طلب کارِ هدایت راهی به حق است :

خدایا ! این غریبِ بی نوا را
بخود درماندهٔ ناآشنا را
هدایت کن رهی کاید به سُویت
بیک روئی رود در جستجویت (۳۹)

و گاهی مقامِ تسلیم و رضا را از قادرِ مطلق خواهان است :

بتقدیر الهی شاد باشم
وزان خربندگی آزاد باشم
سرِ تسلیم بینم نیک و بد را
بر اندازم زخود بنیادِ خود را (۴۰)

۵ ـ تجلیات الهی : یکی از موضوعاتِ مهم مثنوی ' تجلّیاتِ الهی ' می باشد ـ ' تجلّی به اصطلاحِ تصوف ' نورِ مکاشفه ایست که از باری تعالی بردلِ عارف ظاهرمی گردد و دل رامی سوزد و مدهوش می گرداند ' ـ علمای تصوّف بر حسبِ مشاهداتِ قلبی و مکاشفاتِ وجدانیِ خود تعریفات و اقسامِ متنوّعِ

تجلّی را باکمی اختلاف بیان کرده اند ـ

حضرت خواجه هم این موضوع رابتفصیل در ابوابِ جُداگانه موردِ بحث قرار داده است ـ به عقیدهٔ اُو تجلّیات الهی سِه نوعِ زیرمی باشد:

یکی تجلّیِ صوری (= تجلّی آثاری)، که در نتیجهٔ آن سالک را شهودِ صوری حاصل آید که به اصطلاح عبارت است از رؤیت حقّ در پرده های انوارِ اسما و صفات و بصورتِ عالمِ مثال ، چنانکه اُو زیرعنوان ' درتحقیقِ مشاهده و رؤیتِ سخن گفتن ' می گوید:

یکی در صورتِ مخلوق ظاهر
زفوقِ عرش تاحدِّ عناصر
مقیّد نیست این قسم از سعادت
نه در صحرای غیب و نی شهادت
چو در صورت بود گر در مثالست
علی التّحقیق این قسم اتّصالست
همان در کسوتِ نورِ مثالی
ز رنگ و حیّز و اشکال خالی
بلی مرئی چه ظلمانی و نوریست
چه حسیّ چه مثالی جمله صوریست
کسی زین جلوه بالاتر نه بیند
برون زین قسم چشم سَر نه بیند (٤١)

دومی تجلّیِ معنوی ، که در نتیجهٔ آن سالک را وصول به مقام فنا حاصل آید ـ حضرتِ خواجه دربارهٔ این تجلّی در زیرِ عنوانِ ' دربیانِ تجلّی معنوی و فنا. در وحدتِ صرف ' می گوید :

چو از صورت برآید سالکِ راه
بجان مشتاقِ قُربِ لِی مَعَ الله
نخستش جلوهٔ معنی رُباید
دراَذواق و معارف بهره یابد
ببیند دوست را در کسوتِ علم
شود مستهلک اندرسطوتِ علم
فنا در وحدتِ صرفش دهد دست
کشیده جام و از ساقی شده مست (۴۲)

سومی تجلّیِ ذاتی است که در نتیجهٔ آن سالک به مقامِ بقامی رسد .
حضرتِ خواجه درین ضمن زیرِ عنوانِ ' دربیانِ ذاتی و فنا و بقا ' می گوید :

رونده چون ازین کشِور بر آید
دلش در کسوتِ دیگر برآید
فنای لم یکن داده شکستش
بقای لم یزل بگرفته دستش
تجلّی خواهِ هرمست و قوی دل
بذات آئینه اش افتد مقابل
مقابل لیکن از نسبت مبّرا
به پندارِ تقابل گشته یکتا
شود نورِ یقین مستِ نظاره
دل و چشم و خیال افتد کناره
یقینی تاحدِ حقّ الیقینش
یقینی مقصد و معراجِ دینش

یقینی اسم ' المؤمن ' نقابش
زهر وهم و گمان بیرون حسابش
یقینی اصلِ دیدِ آن جهانی
یقینی تیز گردِ لامکانی
درین موطن مجالِ آگهی نیست
مشاعر را درین خلوت رهی نیست
که برهانِ وجودش هم وجوداست
شهودش را دلیلی هم شهود است (٤٣)

در آخرِ بحثِ مفصّلی در موضوعِ تجلّیات ، خلاصهٔ آن را در ابیاتِ زیر و بالفاظِ ساده بیان می کند :

حضورِ ذات اگر درِ خلوتِ جان
بود بی پرده کشفِ ذاتی است آن
وگر علمی بود علمِ حضوری است
ولی در پرده کآن امرِ ضروری است
ولی علمِ حصولی شد مقامش
تجّلی معنوی دانند نامش
اگر در صورتی مرئی کُندروی
تجلّی صوریش خواند سخن گوی
دوجا لیکن ظهورِ این جمالست
یکی در حُسن و دیگر در مثالست (٤٤)

٦ـ مراتبِ یقین : حضرتِ شیخ دریک بابِ جُداگانه حقایق و مراتبِ سه گانهٔ یقین را بعنوانِ ' درمیانِ تحقیقِ علم الیقین و عین الیقین و حقّ الیقین و مراتبِ

آن ' موردِ سخن قرارداده و در ضمنِ شرحِ هر یکی نکاتِ لطیف را بیان نموده است ـ چنانکهٔ دربارهٔ این فقره که علم الیقین ادراکِ بسیطِ حق (یعنی ادراکِ وجودِ حق باذهول ازین ادراک) است که بعد از ادراکِ مرکّبِ حق (یعنی ادراکِ وجودِ حق باشعور بآن ادراک) حاصل آید ـ وازین مقام است که اهلِ عرفان اعتراف به عجزِ خود می کنند و می گویند: ما عَرفنَاکَ حَقّ مَعِرفَتِک ، و همین اعترافِ عجز در حقیقت معرفتِ حق است ـ در ابیاتِ زیر چنین می آورد :

چون آن نور از کثافت های دوری
جُدا از اصلِ خود گیرد ظهوری
نظر بر علمش افتد نیک و بد را
شود علم الیقین نامش خِرد را
چوادراکِ مرکّب بگسلد تار
بادراکِ بسیط افتد سروکار
چوعجز از درکِ ادراکست ادراک
کمال است اعترافِ مآعَرَفناک
ازینجا مَاعَرَفنَا هم عَرَفنا است
عرفنائیکه اسم بی مسمی است (۴۵)

تفسیر بعضی از مهمترین موضوعاتی که در مثنویِ 'گنجِ فقر 'از آنها بیشتر صحبت شده ، بیان کردیم و اکنون به بیانِ سَبک و زبانِ مثنوی می پردازیم :

سَبک مثنوی :

درضمنِ بررسیِ مثنویِ ' گنجِ فقر ' از لحاظِ سبک و زبان و در یافتنِ

مختصّاتِ شعریِ آن باید در نظر داشت که حضرت خواجه باقی باالله بطورِ طبیعی شاعر نبود و شعر گویی را بطورِ فنّ و رسم اختیار نکرده بود برعکس او اصلاً مردِ عارفی بود و اشعار نه برای اظهارِ کیفیّات و احوالِ درونی و تجرباتِ روحانی و شاید همِ برای تسکینِ ذوقِ خودسروده است ـ لِذااشعارِ اورابر معیارِ فنّیِ شعر نمی توان سنجید ـ و اگر کسی بخواهد که ازین مثنوی استفاده کند، باید بجای نگریستن به خوبی های صوری و لسانیِ آن توجّهِ خودرا بیشتر به مختصّاتِ معنوی و محتویّاتِ آن مبذول بدارد ـ ولی باز هم اگر ماازِ نظرِ دریافتنِ خوبی های صوری و لسانیِ آن مطالعهٔ دقیقی بعمل بیاوریم البته از مزایای ادبیِ آن هم تاحدّی لذّت خواهیم بُرد ـ

سَبک مثنوی متین و پخته و روان است ـ کاربُردِ لغاتِ هم آهنگِ معانی و استعمالِ تشبیهات و استعاراتِ مناسب و استعمالِ صنعتهای بدیعی ، ولوکمتر از شعرای متصّوفِ دیگر ، نمایندهٔ قدرتِ حضرتِ خواجه در شعرگویی می باشد ـ در ترکیب لغات و انتخابِ کلمات بطورِ عمومی سادگی و شایستگی را بکار برده است ـ اشعارِ او بطورِ کلّی از تعقیدِ لفظی پاک است ـ ولی در بعضی موارد ابیاتش از لحاظِ مطالبِ دقیق و معانیِ لطیف مشکل می باشد ـ و فقط کسانی که باذوق و قریحه و مطالعهٔ عمیقِ تصوّف بهره مند باشد می توانند چنانکه باید و شاید از آنها استفاده کنند ـ

یکی از مزایای سبکِ مثنویِ حاضر مطابقتِ کامل میانِ آهنگ و معنیِ شعر است ـ درمواردی که حضرتِ خواجه لطایفِ حقایق ودقایقِ معارف رابیان کرده است ، صفاتی درخورِ موضوع : مانندِ متانت و تعقّل و تفکّر رابکارمی گیرد؛ چون در مقامِ مناجات سخن می سراید آداب و رسومِ شایستهٔ آن مقام رانگهداشته کیفیّاتِ تضرّع و نرمی و فقر و احتیاج و نیازمندی و بیخودی را

از خود نشان می دهد؛ و درابیاتی که در موضوعاتِ حمدِ باری تعالی و نعتِ حضرت رسولِ اکرم صلّی اللهّ علیه و آله و سلّم و در منقبتِ بزرگانِ سلسلهٔ خود مانندِ شیخ بهاءِ الدّین نقشبند (م ـ ۷۹۰ هـ / ۱۳۸۹ م) و شیخ عبیدالله احرار (م ۸۹۵ هـ /۱٤۹۰ م) سروده ، حفظِ مراتب را باندازهٔ تعلقِ خاطرش ملحوظ می دارد ، چنانچه در ابیاتی که در نعتِ حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آلهِ و سلّم سروده عقیدت و علاقهٔ خاطرِ خودرا ممزوج باکیفیّاتِ عشق و مستی و سوز و گداز سرمستی اظهار می دارد ـ اینک ابیاتی چند از نعتِ آنحضرت صلیّ الله علیه و آله و سلّم:

گرم فیضِ ازل بخشد دل و دست
که در هم ریزم این بتخانهٔ هست
ازین اقبال یابم احترامی
کنم خاصانِ احمد راسلامی
سرشک افشان، زمین بوس و ثناگو
به سلطانِ رسالت آورم رُو
چو در نظاره روشن کُنم رای
درین نظاره جاوید افتدم پای
تماشارا جگر بخشم که می جوش
تمنا را دهن گیرم که خاموش
بدل گویم سعادت همنشین است
مقامِ قاب قوسینِ تواینست
جمالِ خواجه معراجِ وجود است
قبولِ دُرة التّاج وجود است

چودرایوان مازاغم مقام است
بهشت وحور و قصر اینجا کدامست؟[٤٦]

از مختصّاتِ دیگر سبکِ مثنوی اینست که حضرتِ خواجه در سرا-سرِمثنوی مخصوصاً توصیف و تحمیدِ بزرگان از مبالغه و غلو بطورِ کُلّی خوداری نموده و درین ضمن نهایتِ احتیاط رابه عمل آورده است ، بویژه در نعتِ حضرتِ رسول اکرم ، صلّی الله علیه و آله و سلّم، که بیشترِ شعرا در عالمِ سرمستی و محبت باآنحضرت صلی الله علیه و آله و سلّم ، از حدودِ عقل بیرون رفتند و مبالغه و غلورابه کار بردند ، حضرت خواجه هرگز پای خودرا از حدودِ عقل و ادب بیرون نمی گذارد ، چنانکه ابیاتی که در نعتِ آنحضرت صلی الله علیه و آله و سلّم در بالا گذشت شاهدِ آنست ـ

درآثارِ متصوّفانه ، چه درنثرچه در شعر ، استعمالِ زیادی از آیاتِ قرآنی و احادیثِ نبوی و مقولاتِ عُرفا از قدیم معمول بوده است ـ حضرتِ خواجه نیز این شیوهٔ قدیم را در مثنویِ خود نگاهداشته و پاره های از آیات و احادیث و مقولاتِ عربی را در اشعارِ آن بکار برده است و همچنین در مثنویِ گنجِ فقر لغاتِ عربی بسیار آمده است که بیشتر از آنها بطورِ مصطلحاتِ عرفانی و دینی بکار رفته است ـ چنانکه ماحساب کردیم لغاتِ فارسی و عربی در این کتاب به شرحِ زیر می باشد :

الف ـ لُغاتِ فارسی ٦۳ در صد
ب ـ لُغاتِ عربی :

(۱) مُصطلحاتِ عربی ۲٤ در صد

(۲) لغاتِ دیگر ۱۳ در صد

مصطلحاتِ عرفانی را که درین مثنوی آمده است ، می توان بطورِ کلّی به چهار

قسمتِ زیر تقسیم کرد :

الف ـ مصطلحاتِ علمیِ عربی : مانندِ: فقر ، تفکّر ، توحید ، عدم ، وجود ، اَنفس ، آفاق ، اطلاق ، کثرت ، وحدت ، ذات ،صفت ، علم ، قدرت ، اعتبار ، نور ، فرق ، جمع ، شہود ، مناجات ، خلوت ، لامکان ، غیب ، حضور ، شہود ، استغنا، لوحِ محفوظ ، استغفار ، تسبیح ، حیرت ، محو .

ب ـ مصطلحاتِ علمیِ فارسی : مانند: آگاهی ، خودی ، بیخودی ، هستی ، نیستی ، بندگی ، بنده ، گدا ، مرده ، زنده .

ج ـ مصطلحاتِ شاعرانهٔ عربی : مانندِ: دُر ، صدف ، بحر ، قطره ، غوّاص ، موج ، حسن ، مجنون ، تمنّا ، نظّاره ، منزل ، شاهد ، نخل ، غم ، معشوق ، صحرا ، تاج ،جادّه ، غبار ـ

د ـ مصطلحاتِ شاعرانهٔ فارسی : مانندِ دریا ، پرده ، گوهر ، ویرانه ، بُت ، بُتخانه ، مه ، دوست ، چشم ، برهنه دل ، تماشا ، رنگ ، بُو ، بازار ، نگاه ، آتش ، گروه ، خاکِ پا، درد، ریش ، شش جهت ـ

در مثنوی گاهی تمثیلاتِ دلکش وشیوای هم به نظرمی آید چنانکه برایٔ روشن ساختنِ کیفیاتِ مقام فنا و بقاتمثیل سادهٔ زیر رامی آورد :

زتـاثیرِ محبّت مست گشتن	زطُـورِ عقـلِ خودبین درگـذشتن
ازین صدق و محبت نیز رُستن	بسـانِ قطره در دریا شکستن
وگـرره سر برآوردن ز دریا	حُباب آساو لیکن پای برجا

در آخـر باید بگویم که حضرت خواجه باقی بالله بااینکه هیچ اثرِ بزرگِ شعری رابوجود نیاورده است ، ذوق و قریحهٔ شعر گویی خود را در 'مثنویِ گنجِ فقر' به شایستگی و زیبائی به کار برده است ـ اگرچه بنا برقلّت کلام و کمبودِ محاسنِ فنّی شعری نمی توان مثنویِ حاضر راهم پایهٔ ادبیاتِ درجهٔ عالیِ

شعرِ فارسی شمرد ، ولی نظربه محتویاتِ پُر ارزش ، معانیِ نغزو دقیقِ عرفانی شایستهٔ آنست که در مثنویات پُرمایهٔ متصوفانهٔ فارسی محسوب شود.



حواشی و تعلیقات

۱ـ مولانا محمّد صادق حلوائی یکی از علماء و فضلا و شعرای سمرقند بوده برموقعِ برگشتِ مولانا از سفرِ حج در سالِ ۹۷۸ ھ / ۱۵۷۰ م حاکمِ کابل میرزا حکیم برادرِ شهنشاه اکبر (۹۶۳ ـ ۱۰۱٤ ھ / ۱۵۵٦ ـ۱٦۰۵م) از اُو خواهش نمود که در کابل تشریف داشته اهالیِ آنجارا از علم و فضلِ خود مستفید فرماید ـ مولانا خواهش اُو را قبول نموده چند سال در کابل به افادهٔ علمی اشتغال داشت ـ درهمین ایّام حضرت خواجه باقی بالله درزمرّه شاگردانِ او وارد گردید ـ مولانا محمد صادق حلوائی در سالِ ۹۸۲ ھ / ۱۵٤۳ م وفات یافت ـ (حیات باقی، ص ۱۱)

۲ ـ کلیاتِ باقی بالله ؛ ملفوظات ؛ ص ۲۰ . دربارهٔ خواجه عبید الله و شیخ افتخار اطلاعاتی بدستِ مانرسید *

---

* [البته شیخ محمد عالم صدیقی علوی متوفی در ۱۰٤۱ ھ در تذکرهٔ لمحات من نفحات القدس که مشتمل بر شرح احوال مشایخ طریقهٔ احمد یسوی است ، نامی از افتخار شیخ برده که از خلفای حضرت عزیزان قاسم شیخ بوده و مرقد او در ولایت سمرقند، در قریهٔ قومی است ـ کتاب مزبور صفحه ٤٦۰ ـ ٤٦۳ ، چاپ بکوشش محمد نذیر رانجها، اسلام آباد ۱۹۸٦ - دانش]

۳ ـ زمانِ مسافرتِ به شبه قارّه رانمی توان بطورِ حتمی تعیین کرد ـ ولی چُون باز گشتِ حضرتِ خواجه ازین مسافرت درحینِ حیات شیخ بابا والیٔ بدخشانی کشمیری متوفی در سالِ ۱۰۰۲ هـ / ۱۵۹۳ میلادی اتفاق افتاده بود ، می توان حدس زد که این مسافرتِ حضرتِ خواجه به شبه قاره پس از تکمیلِ تحصیلات در سمرقند غالباً در آخرین سالهای قرنِ دهم هجری به وقوع پیوسته باشد ـ

٤ ـ شیخ باباوالی بدخشانی کشمیری از مریدان و خلفای شیخ حسین خوارزمی (م ـ ۹٥٦ هـ / ۱٥٤۹م) است ـ از شیخ محمد شریف کُبروی هم خرقهٔ خلافت یافت ـ

او در سالِ ۹۹۹ هـ / ۱۵۹۰ م از خوارزم به کشمیر آمدو درخانقاه امیر کبیر سیّد علی همدانی (م ۷۸٦ هـ / ۱۳۸۵ م) اقامت گُزید و به شغلِ رُشد و هدایتِ مردمِ آن دیار پرداخت ـ بالآخر بنابرمخالفتِ اُوبامیرزا یادگار اورا در خوراک زهر خورانیدند واو در سالِ ۱۰۰۱ هـ /۱۵۹۲ میلادی رختِ زندگانی ازین جهان فانی بربست ـ

سنوات الاتقیا، تألیفِ بدرالدین سرهندی ، نسخهٔ خطّی برگ ۱۷۵ الف ، خزینة الاصفیا ، تالیفِ مفتی غلام سرور لاهوری ، جلد ۲ ، ص ۳۳۷

۵ ـ کلّیاتِ باقی بالله ص ۲۱

٦ ـ مولانا خواجگی امکنگی درامکنه/امکنگ که یکی از مواضع سمرقند بود ، در حدودِ سال ۹۱۸ هـ / ۱۵۱۲ م متولّد شد ـ پرورش و تربیّت باطنی و خرقهٔ خلافت را از پدر بزرگوار خود مولانا خواجه محمد درویش که یکی از علما و عرفای بزرگِ سمرقند در زمانِ خود محسوب می شد ، یافت .

مولانا خواجگی بیشترِ زندگانی را در مولدِ خود به سربرده به عمرِ نود سال

در سال ۱۰۰۸هـ / ۱۵۹۹ م درهمان جاوفات یافت و مدفون گردید . سنوات الاتقیا، برگ ۱۷۶ الف ، خزینة الاصفیا، جلد ۱ ص ٦۰٤

۷ ـ مولانا خواجه محمد درویش یکی از بزرگان نقشبندیه بود ـ در موضعِ امکنه /امکنگ در مضافاتِ سمرقند متولّد شد ـ بعدِ تحصیلاتِ متداوله مدّت پانزده سال در جُستجوی مرشد و در ریاضت و عبادت بسر برده بالآخره در حلقهٔ ارادتِ خالِ خود مولانا محمد زاهد (م ۹۳٦ هـ / ۱۵۲۹ م) که خلیفه و جانشینِ خواجه عبیدالله حرار (م ـ ۸۹۵ هـ / ۱٤۹۰ م) بود ، درآمد و بحصولِ خِلافت نایل گردید، و بعد از وفاتِ شیخ (در ۹۳٦ هـ / ۱۵۲۹ م) برمسندِ ارشاد و تبلیغ او نشنست ـ

مولانا در سالِ ۹۰۹ هـ / ۱۵۰۳ م برحسبِ خواهشِ مرشدِ خود مولانا زاهد مثنویِ مولانا رومی را بعنوانِ 'لُب لِبابِ مثنوی ' تلخیص و مرتب کرد ـ

وفاتِ مولانا درسالِ ۹۷۰ هـ / ۱۵٦۲ م اتّفاق افتاد و مزار او در موضعِ اسفزار از مضافات شهر سبز (ماوراالنهر) واقع است ـ

خزینة الاصفیا ، ج ۱ ص ٦۰۳ ، تذکرهٔ مشائخِ نقشبندیه ، ص ۱٦۱ ، مقّدمهٔ لُب لُبابِ مثنوی ، ص ۱ ـ ٤)

۸) زمانِ ورودِ دومِ خواجه در شبه قاره رامی توان از قرینه های زیر تخمین کرد :

الف ـ حضرتِ خواجه بعد از وفات شیخ باباوالیٔ بدخشانی کشمیری که در سالِ ۱۰۰۲ هـ / ۱۵۹۳ م اتفاق افتاد، از کشمیر به سمرقند رفت و درآنجا مدّتی ماند ـ بعداً به اشاراتِ خواجه عبیدالله احرار (م ۸۹۵ هـ / ۱٤۹۰ م) (درخواب) به امکنـه رسیده به حلقهٔ ارادتِ مولانا خواجگی امکنگی در آمد ـ غالب اینست که این بیعت وأخذ خرقهٔ خلافت از مرشدِ خود لا اقل در حدود ۱۰۰۳ یا

۱۰۰٤ه / ۱۵۹٤ یا ۱۵۹۵ م اتّفاق افتاده باشد ـ
ب ـ حضرتِ خواجه بعد از حصولِ خرقهٔ خلافت و اجازت باشارتِ مرشدِ خود بارِ دیگر به شبه قارّه مسافرت نمود ـ
ج ـ حضرتِ خواجه در اثنای مسافرت چندی در پیشاور و یک سال در لاهور اقامت کرد ـ
د ـ حضرت خواجه در پایان مسافرت مدّتی قبل از سال ۱۰۰۸ هـ / ۱۵۹۹ م بدهلی رفته بود ـ زیرا در سالِ مذکور شیخ احمد سرهندی در دهلی به حلقهٔ ارادتِ اُو در آمده بود ـ
هـ ـ مولّفِ رودِ کوثر شیخ محمد اکرام ورودِ حضرتِ خواجه رادر ۱۰۰٦ هـ / ۱۵۹۷ م یا پیشترمی آورد ـ (رود کوثر ص ۱۹٦)

نظربه نکات فوق می توان گفت که ورودِ حضرتِ خواجه در شبه قاره میانِ سالهای ۱۰۰۳ و ۱۰۰٦ هـ / ۱۵۹٤ و ۱۵۹۷ اتفاق افتاده باشد ـ
۹- زمانی که حضرتِ خواجه باقی بالله در لاهور رسید ، شیخ فرید الدّین بخاری که بخشی بیگی شهنشاه اکبر(۹٦۳ ـ ۱۰۱٤ هـ / ۱۵۵٦ ـ ۱٦۰۵ م) بود وآن وقت باشهنشاه در لاهور بود ، مصارف خواجه رابعهده گرفت و اعتقادِ خاصی رابااو اظهار داشت (رودِ کوثر ص ۱۹۷ بنقل از گلزار ابرار)
۱۰ ـ خواجه نور: احوالِ زندگانیِ او بتفصیل معلوم نیست و بنابرآنچه معلوم است او در سالِ ۱۰۰۹ هـ / ۱٦۰۰ م در دهلی به حلقهٔ ارادتِ خواجهٔ بزرگوار در آمده بعدِ سه روز به حصولِ خرقهٔ خلافت نایل آمد ـ در سالِ ۱۰۱۱هـ /۱٦۰۲م به اشاراتِ خواجه به احمد نگر رفت و بامر او به ارشاد و تبلیغ مشغول گردید :

اوّ در سالِ ۱۰۳۱ هـ / ۲ ـ ۱٦۲۱م رختِ سفر از جهانِ فانی بربست .

(حیاتِ باقی ص ١٠٥)

١١ ـ خواجه حسّام الدّین احمد در سالِ ٩٧٧ هـ / ١٥٦٩ م در قصبهٔ قندوز (بدخشان) متولّد شد ، و همراهِ پدرِ خود قاضی نظام الدین بدخشی به هندوستان آمد پدرش یکی از اُمرای معروفِ دربارِ اکبری بود . خواجهِ حسام الدّین بعد از وفاتِ پدر به منصبِ درباری او فائز گردید .

چون تمایلِ طبیعی به فقر و درویشی داشت لذا به حلقهٔ ارادتِ حضرتِ خواجه باقی بالله در آمد و بحصولِ خرقهٔ خلافت ازو نایل گردید . بعد از وفاتِ مُرشد در سالِ ١٠١٢ هـ /١٦٠٣ م پرورش و تربیت پسرانِ خرد سالِ او خواجهٔ کلان و خواجه خرد رابه عهده گرفت .

خواجه حسام الدّین در سال ١٠٤٥ هـ / ١٦٣٥ م در آگره وفات یافت و در دهلی مدفون گردید .

(حیاتِ باقی ص ٩٤ ، رودِ کوثر ص ٢١٥)

١٢ ـ شیخ تاج الدّین سنبهلی اوّلین خلیفهٔ خواجهٔ بزرگوار بود . بعد از حصولِ خلافت مدّتی در سنبهل به سربُرد . سپس به دهلی بر گشت . بعد از وفاتِ مرشد در سالِ ١٠١٢ هـ / ١٦٠٣ م به سیاحتِ ممالکِ اسلامی پرداخت ، و بعد از ادای حج به موطنِ خود مراجعت نمود . پس از مدّتی بار دیگر به سیاحت رفت و بالآخره در مکّه معظّمه اقامت گُزید ، و سلسلهٔ نقشبندیه رادر آنجا اشاعت داد.

شیخ تاج الدّین بعد از سالِ ١٠٣٧ هـ / ١٦٢٧ م در مکّه معظمه وفات یافت و مدفون گردید . (حیات باقی ص ٩٩)

١٣ ـ کلّیاتِ باقی بالله ، ص ٧١ تا ١٤٣

١٤ ـ ایضاً ، ص ١٩ تا ٦٨

١٥ ـ ایضاً ، ص ١٤٧ تا ١٩٠

همهٔ این رسایل که بعضی از آنها موجزو مختصر و مشتمل برچند سطر می باشد ، درموضوعاتِ مربوط به نماز است ، ومی توان آنها رابه سه گروهِ زیر تقسیم کرد :

الف ـ یک رساله در عقیدهٔ توحید

ب ـ یک رساله درحقیقتِ نماز

ج ـ هشت رساله در تفسیر آیات و سوره های مختصرِ قرآنی که معمولاً در نماز قرائت می شود .

ظاهراً رسایلِ مزبُور دراصل فصول پراگنده و یکجانشدهٔ کتابِ مستقلی است که حضرتِ خواجه در موضوعِ نماز نوشته است و شاید مُریدانِ او هر یکی را رسالهٔ جُداگانه گمان کردند .

۱٦ ـ کلّیاتِ باقی بالله ، ص ۱۷۲ تا ۱۹۰

۱۷ ـ ایضاً ، ص ۱۹٤ تا ۲۰۰

۱۸ ـ ایضاً ، ص ۱۹٤

۱۹ ـ ایضاً ، ص ۲۳۷ تا ۲٤۲

۲۰ ـ ایضاً ، ص ۲٤۲

۲۱ ـ ایضاً ، ص ۲٤۳ تا ۲٤۷

۲۲ ـ ایضاً ، ص ۲٤۸

۲۳ ـ ایضاً ، ص ۲٤۹ تا ۲۵۵

۲٤ ـ ایضاً ، ص ۲۵۵

۲۵ ـ ایضاً ، ص ۱۰ تا ۲۲٤

۲٦ ـ ایضاً ، ص ۲۲۵ تا ۲٦۸

۲۷ ـ ایضاً ، ص ۲٦۹ تا ۳۹۰

٢٨ ـ ایضاً ، ص ٣٩١ تا ٤٠٠
٢٩ ـ ایضاً ، ص ٢٠١
٣٠ ـ ایضاً ، ص ٢٠٣
٣١ ـ کلّیاتِ باقی باﷲ ، ص ٢٠٢
٣٢ ـ مثنوی ِ گنج ِ فقر، نسخۀ چاپی ِ اوّل ، ص ٢٤٦
٣٣ ـ کلّیاتِ باقی باﷲ ، ص ٢١٢
٣٤ ـ ایضاً ، ص ٢٠٣
٣٥ ـ ایضاً ، ص ٢٠٤
٣٦ ـ ایضاً ، ص ٢٠٥
٣٧ ـ ایضاً ، ص ٢٢٩
٣٨ ـ ایضاً ، ص ٢١٨
٣٩ ـ ایضاً ، ص ٢٢٧
٤٠ ـ ایضاً ، ص ٢٢٨
٤١ ـ ایضاً ، ص ٢٣٠
٤٢ ـ ایضاً ، ص ٢٣١
٤٣ ـ ایضاً ، ص ٢٣٢
٤٤ ـ ایضاً ، ص ٢٣٢
٤٥ ـ ایضاً ، ص ٢٣٣
٤٦ ـ کلیات باقی باﷲ ص ٢٠٧
٤٧ ـ ایضاً ص ٢١٥

بعضی از مراجع مُهم

۱ـ آثار الصنادید؛ تألیف سرسیّد احمد خان ؛ چاپِ کراچی ۱۹٦٦ م

۲ ـ اخبارالاخیار ؛ تألیف شیخ عبدالحق محدث دهلوی ؛ چاپِ دهلی ۱۳۳۲ ھ

۳ ـ اذکار الابرار ترجمهٔ گلزار ابرار؛ تألیف محمد غوثی شطّاری ؛ چاپِ لاهور ۱۳۹۵ ھ

٤ ـ انفاس العارفین ؛ تألیف شاه ولی الله دهلوی (ترجمهٔ اردو) چاپ لاهور ۱۹۷۸ھ

۵ ـ تذکرهٔ اولیای نقشبند ؛ تألیف محمد امین شرقپوری ؛ ۱۳۷۱ھ

٦ ـ تذکرهٔ علمای هند ؛ تألیف مولوی رحمان علی ؛ چاپِ لکهنؤ ۱۹۱٤ م

۷ ـ تذکرهٔ مشایخ نقشبندیه ؛ تألیف علامه محمد نور بخش توکّلی ؛ لاهور ۱۹۷٦م

۸ ـ حدیقة الاولیا ؛ تألیف مفتی غلام سرور لاهوری ؛ لاهور ۱۹۷٦ م

۹ ـ حضرات القدس ؛ تألیفِ بدرالدّین سرهندی ؛ لاهور ۱۹۷۱ م

۱۰ ـ حضرت مجدّدِ الفِ ثانی ؛ تألیفِ مولانا سیّد زوارحسین شاه ؛ کراچی ۱۹۸۳ م

۱۱ ـ حیاتِ باقی ؛ تألیف سید رشید احمد ارشد ؛ کراچی ۱۹٦۹ م

۱۲ ـ حیاتِ باقیه ؛ تألیف حافظ محمد رحیم بخش دهلوی ؛ دهلی ۱۳۲۲ھ

۱۳ ـ حیاتِ مجدّد ؛ تألیف پروفیسر محمد فرمان ؛ لاهور ۱۹۵۸ م

۱٤ ـ خزینة الاصفیا؛ تألیف مفتی غلام سرور لاهوری ؛ جلد ۱ و ۲ ؛لکهنؤ ۱۲۹۰ ھ

۱۵ ـ رودِ کوثر ؛ تألیف شیخ محمد اکرام ؛ لاهور ۱۹۷۵ م

۱۶ ـ سرِّ دلبران ؛ تألیفِ سید محمد ذوقی ؛ کراچی ۱۳۸۸ ﻫ
۱۷ ـ سفینة الاولیا ؛ تألیف محمد داراشکوه ؛ کانپور ۱۸۸٤ م
۱۸ ـ سنوات الاتقیا ؛ تألیف بدرالدّین سرهندی ؛ نسخهٔ خطی مملوکه مولوی الیف الله عثمانی سرگودها ؛ مکتوبهٔ شیخ محمد یسین بن فضل علی پانی پتی مورخ ۱ ذیقعده ۱۲٦۲ ﻫ .
۱۹ ـ کلّیاتِ باقی بالله مرتّبه ابوالحسن زید فاروقی و دکتر برهان احمد فاروقی ؛ لاهور ۱۹٦۷ ء
۲۰ ـ گرانمایه مثنویاتِ تصوّف ؛ مرتّبه مولوی احمد حسین خان قادری نقشبندی ؛ حیدرآباد (دکن) ۱۹۱۰ م
۲۱ ـ لبِّ لبابِ مثنوی ، مقدّمه ، تألیف و ترتیب خواجه درویش محمد بخاری نقشبندی ؛ حیدرآباد (دکن) ۱۹۱۰ م .



وارث سرھندی

کنجروڑ ۔ سیالکوٹ

فارسی میں مستعمل بعض الفاظ کے اصل کی تحقیق

فارسی زبان میں متعدد ایسے الفاظ استعمال ہوتے ہیں جن کے بارہ میں عام فارسی دان ہی نہیں بعض اوقات اہل لغت اور محققین بھی غلط فہمی یا الجھن کا شکار ہو جاتے ہیں ۔ مثلاً کچھ الفاظ ایسے ہیں جن کے مأخذ کے تعین میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے یا دشواری محسوس ہوتی ہے ۔ بعض الفاظ کی اصل کے متعلق بالعموم جو رائے اختیار کی گئی ہے ، حقیقت اس کے خلاف ہے ۔ بعض الفاظ ایسے ہیں جو ایک سے زیادہ صورتیں رکھتے ہیں ۔ چنانچه صورتوں کے اس تعدد نے ان کی اصل صورت کے متعلق غلط فہمی یا الجھن پیدا کر دی ہے ۔ اسی طرح کچھ الفاظ ایسے ہیں جن کا لسانی مأخذ تو سب کو معلوم ہے ، مگر ان کے اشتقاق میں اہل لغت کا اختلاف ہے اور بعض صورتوں میں غلط اشتقاق مشہور ہو گیا ہے ۔ کچھ الفاظ اپنی اصل سے مختلف صورت میں فارسی میں استعمال ہوتے ہیں، چنانچه ان تصرفات کی بنا پر ان کے متعلق غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے اور ان کی اصلی صورت نگاھوں سے اوجھل ہو گئی ہے ۔ اسی طرح متعدد الفاظ میں معنوی تصرفات کے باعث الجھن پیدا ہو گئی ہے ۔

اس کا نتیجه یه ہے که فارسی زبان کے عام قاری اور طالب علم کو بسااوقات ان الفاظ کے صحیح مأخذ ، معنی ، اشتقاق یا صورت کے تعین میں سخت دشواری پیش آتی ہے ۔

ان حالات میں عام طریق کار یہی ہے کہ لغت سے رجوع کیا جائے ۔ مگر جب مختلف کتب لغت میں ایک ہی لفظ کی مختلف تصویر پیش کی گئی تو بات الجھ جاتی ہے اور پریشانی کا سبب بنتی ہے ۔

چنانچہ میں نے چند ایسے ھی الفاظ منتخب کر کے ان کی حقیقت واضح کرنے اور کسی حتمی نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کی ہے ۔ امید ہے میری یہ سعی مقبول ہو گی ۔ اور کچھ نہیں تو کم از کم ان الفاظ کے مختلف پہلو تو ضرور واضح ہو جائیں گے اور قارئین کو حقیقت تک پنہچنے میں مدد ملے گی ایسے الفاظ پر ذیل میں ترتیب وار بحث کی جا رہی ہے ۔

آبنوس : بعض کتب لغت میں اسے فارسی لفظ ظاہر کیا گیا ہے ، مگر بعض دوسری کتب لغت میں اس کا اندراج عربی لفظ کے طور پر ھوا ہے ۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں مستعمل ہے ۔

عربی میں یہ آبنوس اور ابنوس (یعنی الف ممدوده اور الف غیر ممدوده سے) دونوں صورتوں میں مروّج ہے ۔ چنانچہ عربی کی مشہور لغت 'المنجد' میں اس کی یہ دونوں صورتیں مندرج ہیں اور اسے یونانی الاصل ظاھر کیا گیا ہے ۔

نوراللغات میں اس کی عبرانی صورت 'آبنی' اور لاتینی شکل 'آبینس' قرار دی گئی ہے ۔

مگر عبرانی میں 'آبنی' نہیں ہے ، البتہ انگریزی میں اس کو EBONY کہتے ہیں ۔ اسی طرح لاتینی میں 'آبینس' نہیں ہے ، البتہ یونانی میں EBINOS ہے ۔ چنانچہ فرھنگ عمید میں اسے یونانی EBINOS سے مأخوذ قرار دیا گیا ہے ۔

اگرچہ آبنوس اور یونانی EBINOS میں صوتی مشابہت موجود ھے اور اسی لئے اھل لغت کی اکثریت اسے یونانی الاصل قرار دیتی ھے ۔ مگر حقیقت

یہ ھے کہ یہ اصلاً آرامی لفظ ھے ۔ اس کی آرامی شکل ABNUSA (اب نوسا) ھے ۔ یہی ,ابنوسا، عربی میں جا کر ,ابنوس، اور ,آبنوس، کی صورت اختیار کر گیا ۔ پہلوی زبان میں AWNOS (آو نوس) کی صورت میں مستعمل ھوا اور فارسی میں ,آبنوس، بن گیا ۔ آرامی ھی سے یہ یونانی میں EBINOS کی صورت میں رائج ھوا ۔ آرامی اصلاً ایک عجمی زبان ھے اور آرامی سے عربی اور فارسی نے براہ راست استفادہ بھی کیا ھے ، اس لئے قرین قیاس یہی ھے کہ عربی اور فارسی میں یہ یونانی کی بجائے براہ راست آرامی سے لیا گیا ۔ چنانچہ ,برہان قاطع، کے حاشیہ میں ڈاکٹر محمد معین نے ,فرھنگ روستائی، کے حوالہ سے اس کے آرامی ھونے کا اشارہ کیا ہے ۔

آزوقہ: یہ لفظ کئی صورتوں میں مستعمل ھے ۔ مثلاً آزوقہ، آزقہ، آذوقہ، آذقہ، آذوقہ ۰ 'آزقہ' اور 'آذقہ' کو تو 'آزوقہ' اور ' آذوقہ' کی تخفیف کہا جا سکتا ھے ۔ اس لئے تین صورتیں یعنی آذوقہ، اذوقہ اور آزوقہ باقی رہ جاتی ھیں۔ اس اختلاف صور نے اھل لغت کو بھی اس کے مأخذ کے متعلق اختلاف میں مبتلا کر دیا ھے ۔ چنانچہ بعض اھل لغت اسے فارسی الاصل بتاتے ھیں اور دوسرے اس کے عربی ھونے پر مصر ھیں۔ ایک لغت نگار نے اسے ھندی قرار دیا ھے ۔ جان ٹی پلیٹس (JOHN. T . PLATTS) نے اپنی مشہور لغت

' A DICTIONARY OF URDU CLASSICAL HINDI AND ENGLISH'

میں 'آذوقہ' ھندی لفظ کے طور پر درج کیا ھے اور اسے 'آزوقہ' کی بگڑی ھوئی صورت بتایا ھے اور 'آذوقہ' کو 'آب وزقہ' کا مخفف قرار دیا ھے ۔ حالانکہ ھندی میں ذال کا وجود ھی نہیں ھے ۔ ایسی صورت میں 'آذوقہ' کو ھندی قرار دینے کا کوئی قرینہ موجود نہیں ھے ۔

غیاث اللغات میں اس کی اصل 'آب زقہ' باضافت بیانی بتائی گئی ھے

۔ اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے بتایا گیا ھے کہ 'زقہ' عربی میں چوگے کے معنی میں آتا ھے اور فارسی میں مجازاً غذائے قلیل کے معنی میں آتا ھے ۔

اگر ملّا غیاث کی رائے کے مطابق اسے مرکب اضافی یعنی 'آب زقہ' تسلیم کیا جائے تو اسکے لغوی معنی 'چوگے کا پانی' ھونگے ۔ اس صورت میں اس کے معنی غذائے قلیل نہیں لئے جا سکتے ۔ البتہ اگر اسے مرکب عطفی یعنی 'آب وزقہ' سمجھا جائے تو اسکے معنی آب و دانہ یا غذائے قلیل قرار دینے کا ایک قرینہ پیدا ھو جاتا ھے ۔ جن اھل لغت نے اس کی صورت 'آذوقہ' کو صحیح سمجھا ھے انہوں نے اسے عربی مادّہ ذوق یا ذاقہ سے مأخوذ سمجھا ھے ۔ چنانچہ صاحب فرھنگ آصفیہ نے اس کی اصل ذوق یا ذاقہ قرار دی ھے حالانکہ غور کیا جائے تو ذوق یا ذاقہ کو اس کی اصل قرار دینے کا اس کی ظاھری مشابہت کے سوا اور کوئی قرینہ نہیں ھے ۔ عربی میں ذوقہ یا ذاقہ کا مفہوم ذائقہ یا مزہ ھے ۔ ظاھر ھے کہ 'آذوقہ' کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ھے ۔ عربی میں البتہ 'ذواق' طعم اور طبیعت ملتے ھیں۔ 'آذوقہ' میں ان معنی کا عکس نظر نہیں آتا۔ اگر یہ لفظ ذوق یا ذاقہ سے مشتق ھوتا تو عربی میں بھی یہ لفظ موجود ھوتا۔ مگر عربی میں آذوقہ یا اذوقہ کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ چنانچہ اس کا ذوق یا ذاقہ سے مشتق ھونا بعید از قیاس ھے ۔

اب 'غیاث اللغات' کے ادّعا پر ایک بار اور نظر ڈال لی جائے تو اس بحث کے باقی پہلو واضح ھو جائیں گے ۔ غیاث نے اسے اصلاً 'آبِ زقہ' قرار دیا ھے ۔ گویا غیاث کے نزدیک یہ فارسی اور عربی کا مرکب لفظ ھے ۔ غیاث نے 'زقہ' کے معنی چوگا کے بتائے ھیں۔ مگر عربی میں 'زقہ' چوگے کے معنی میں مستعمل نہیں ھے ۔ 'المنجد' میں 'زقہ' کے معنی ایک آبی پرندہ بیان ھوئے ھیں۔ اس لئے 'زقہ' کے معنی چوگا غلط ثابت ھوتے ھیں۔ البتہ ایک

صورت ھو سکتی ھے یعنی اس لفظ میں 'زقه' کو 'زقّ' کا بگاڑ یا 'زق' سے مأخوذ فارسی لفظ سمجھا جائے، کیونکه عربی میں 'زقّ' چوگا دینے کے معنی میں موجود ھے ۔ عربی کی مشہور لغت 'صراح' میں 'زقّ' کے معنی یوں مذکور ھیں: 'خورش دادن مرغ چوزه رابدھان' اس مفہوم کی تائید 'المنجد' سے بھی ھوتی ھے ۔ اس لئے 'آب و زقه' کو اس کا مأخوذ قرار دینے کا امکان تو موجود ھے، لیکن اس صورت میں بہت سے مفروضات پر انحصار کرنا پڑتا ھے، یه مأخذ اسی صورت میں قابلِ قبول ہو سکتا ہے جب اس سے بہتر اور قریبی کوئی اور مأخوذ معلوم نه ھو۔

فرھنگ عمید میں ان معنی میں 'آزوغه' فارسی لفظ کے طور پر درج ھے اور 'آذوقه' کو اس کے مبدّل کے طور پر شامل لغت کیا گیا ھے ۔ فارسی اور ترکی زبانوں میں غین معجمه اور قاف قرشت کا تبادل عام ھے، اس لئے 'آزوغه' کا مبدّل 'آزوقه' تو ھو سکتا ھے، مگر زائے منقوطه کو ذال معجمه میں تبدیل کرنے کا کوئی جواز نہیں ھے ۔ اس لئے 'آزوغه' کا مبدّل 'آذوقه' خلاف قیاس ھے ۔ میری رائے میں صحیح لفظ 'آزوقه' ھی قرار پائے گا۔ 'آذوقه' اس صورت میں صحیح ھو سکتا ھے، جب اسے عربی لفظ سمجھا جائے اور ذوق یا ذاقه سے مشتق قرار دیا جائے ۔ مگر جیسا که اس سے پہلے واضح کیا جا چکا ھے، ذوق یا ذاقه سے اس کا اشتقاق قیاس مع الفارق ھے ۔

محققین نے اس لفظ کے سلسله میں صرف فارسی اور عربی کو اپنی توجه کا مرکز بنایا اور سنسکرت کو نظر انداز کر دیا۔ اگر سنسکرت کو بھی پیش نظر رکھتے تو بات اتنی نه الجھتی اور خواه مخواه دور کی کوڑی لانے کی ضرورت محسوس نه ھوتی جب ھم سنسکرت پر نظر ڈالتے ھیں تو ھمیں سنسکرت میں ایک لفظ 'آجیوکا' ملتا ھے، جس کے معنی روزی، معاش یا قوت لا یموت ھیں۔ 'آزوقه' اور 'آجیوکا' میں معنوی اشتراک ھی نہیں

صوتی اور لفظی مشابہت بلکہ مماثلت بھی موجود ھے ۔ صرف سنسکرت اور فارسی کے لہجہ کا فرق ھے، ورنہ بات ایک ھی ھے ۔ یہی 'آجیوکا' فارسی لہجہ میں 'آزوقہ' کی صورت اختیار کر گیا۔ چونکہ فارسی اور سنسکرت متحدالاصل زبانیں ھیں ، اس لئے بعض الفاظ کا ان دونوں زبانوں میں لہجہ کے فرق کے ساتھ موجود ھونا قرین قیاس ھے ۔ سنسکرت اور فارسی میں اور بھی متعدد الفاظ لہجہ کے اختلاف کے ساتھ مشترکہ طور پر پائے جاتے ھیں۔ چنانچہ 'آجیوکا' کا فارسی میں 'آزوقہ' کی صورت میں رواج اصول و قیاس کے عین مطابق ھے ۔ غین معجمہ اور قاف قرشت کے تبادل کے نتیجہ میں آزوغہ بھی اس کا مبدّل ھو سکتا ھے ۔ حاصل کلام یہ کہ 'آزوقہ' کی اصل سنسکرت 'آجیوکا' ھے ۔ اس کا آبِ زقہ یا آبِ و زقہ سے اشتقاق درست نہیں ھے ۔ اسی طرح ذوق یا ذاقہ سے بھی اس کا کوئی تعلق نہیں ھے ۔ چنانچہ اسے آذوقہ یا آذقہ لکھنے کا بھی کوئی جواز نہیں ھے ۔ فارسی میں جیم تازی اور زائے منقوطہ کا متبادل بھی عام ھے ۔ فارسی میں متعدد الفاظ ایسے موجود ھیں جو زائے منقوطہ اور جیم عربی سے دونوں طرح مستعمل ھیں۔ مثلاً زچہ اور جچہ ۔ اسی طرح کاف کلمن اور قاف قرشت کا تبادل بھی خلاف قیاس نہیں ھے ۔ سنسکرت میں قاف قرشت کا وجود نہیں ھے، مگر فارسی میں قاف قرشت کا استعمال عام ھے ۔ اس لئے سنسکرت کا کاف کلمن فارسی میں جا کر قاف قرشت سے یا اس کے برعکس بدل سکتا ھے ۔ چنانچہ 'آجیوکا' کے فارسی میں 'آزوقہ' سے بدل جانے میں کوئی امر مانع نہیں ھے ۔ اور پھر ان میں معنوی اشتراک بھی موجود ھے ۔

آسمان : اکثر اہل لغت نے اس کو 'آس' اور 'مان' سے مرکب قرار دیتے ہوئے 'آس' کو 'آسیا' (چکی) کا مخفف قرار دیا ہے اور اس کے لفظی معنی چکی کی مانند بتائے ہیں ۔ اس لفظ کی اصل کے سلسلہ میں یہی نظریہ مقبول

عام ہے ۔ مگر حقیقتاً ایسا نہیں ہے ۔ اول تو 'آس' 'آسیا' کا مخفف نہیں بلکہ خود مستقل لفظ ہے ، جس پر بحث 'آسیا' کے تحت ہو گی ۔ دوسرے اس لفظ کی قدیم صورتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ نظریہ باطل قرار پاتا ہے ۔

ڈاکٹر محمد معین نے مختلف حوالوں سے اس لفظ کے سلسلہ میں 'برھان قاطع' کے حاشیہ میں تفصیل سے بحث کی ہے ، جس سے اس کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے ۔ اس بحث کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

'بارتولمہ' کے مطابق اس کی اصل اوستائی لفظ ASMAN (اسمن) ہے ، جس کے معنی ہیں پتھر ۔ اس کی توجیہہ 'خردہ اوستا' میں یوں کی گئی ہے : 'چون آسمان رابسان سنگی پنداشتہ اند ازین رو نام آن در اوستا و پارسی باستان نیز (ASMAN) می باشد کہ در پہلوی و فارسی آسمان گوییم ' یعنی چونکہ آسمان کو پتھر کی مانند خیال کیا جاتا رہا ہے ، اس لئے اوستا اور قدیم فارسی میں اس کا نام 'اسمن' ہو گیا ، جسے پہلوی اور فارسی میں آسمان کہتے ہیں ۔ اس کی دوسری صورتیں جو فارسی سے قرب رکھنے والے لہجوں میں مستعمل ہیں ، انکی تفصیل حسب ذیل ہے ۔

پہلوی کے علاوہ گیلکی میں بھی آسمان ہے ۔ فرنیرندی میں اَسَمُن (asamun) برنی میں اَسمُن (asmun) نطنزی میں آسمان ، سنگسری میں اَسیمُن (asemun) سمنانی میں آسمان، وخی میں آسمان و اسمان (asman, asman) بازغلاحی میں (asmun) اَسمُن ۔ سرلیکی میں آسمن (asman) (گریرسن ۔ ص ۷۲) اور تہرانی میں آسمین (asemun) ہے ۔

ان صورتوں سے بھی اس کی اصل 'اسمن' کی طرف اشارہ ھوتا ہے ۔ گویا'آسمان' 'اسمن' کا اشباع ہے ۔ نہ یہ مرکب لفظ ہے اور نہ آس اور مان کا مرکب ہے ۔

آسیا: عموماً 'آسیا' کو اصلی لفظ سمجھا جاتا ہے اور 'آس' کو اس کا

مخفف خیال کیا جاتا ہے ۔ اکثر فارسی کتب لغت میں ایسا ہی اندراج ہے ۔ مگر حقیقت اس کے برعکس ہے ۔ یعنی اصل 'آس' ہے اور 'آسیا' دراصل 'آسیاب' کا مخفف ہے ۔ 'آسیاب' آس اور 'آب' کا مرکب ہے ، جو حسب قاعدہ 'آسیاب' کی صورت میں استعمال ہوتا ہے ۔ 'آسیاب' کے معنی ہیں پن چکی ۔ اس لئے اسے آسیاے باد یا آسیاے دست کی صورت میں استعمال کرنا غلط ہے ۔

'برھان قاطع' میں بھی اس طرف اشارہ کیا گیا ہے اور 'آسیا' کے سلسلہ میں 'المعجم' کا حسب ذیل اقتباس بھی مندرج ہے ، جس سے حقیقت واضح ہو جاتی ہے : 'گفته اند آسیاب اصلش آس آب بوده است ۔ یاء درافزوده اند و بکثرت استعمال یاء طرح کرده و آسیا می گویند و بریں وجه آسیای باد و دست آسیا گفتن خطا باشد ۔ ازبہر آنک ہمچنان باشد که گویی آس آب باد و آس آب دست ، و باید گفت: آس باد و آس دست و دست آس ۔ همچنانک می گویند خرآس و نگویند خرآسیا' ۔

اس کی مقلوب تراکیب مثلاً بادرس، خراس، دستاس ، باداس جو اصلاً آس باد ، آس خر ، آس دست اور آس ہا ، ہیں ، سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی اصل آس ہے ، آسیا نہیں۔ یہ 'آس' بھی اوستائی اسمن (asman) یا اسن (asan) بمعنی سنگ سے مأخوذ ہے ۔ گویا آسمان اور آس یا آسیا کی اصل ایک ہی ہے ۔

آینہ ، آیینہ : اس کی اصل کے متعلق اھل لغت میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے ۔ بعض اہل لغت اسے 'آہن' سے مشتق قرار دیتے ہیں اور دوسرے 'آئین' سے ۔

چنانچہ صاحب 'بہار عجم' نے یہ دونوں نظریات پیش کرتے ہوئے ان کی

توجیہہ یوں کی ہے کہ اس کا جزو اول 'آہن' ہے جو گیلانی زبان میں آہن کے مبدّل کے طور پر مستعمل ہے ۔ اس پر ھائے نسبتی کا اضافہ کر کے 'آینہ' وضع کیا گیا ۔ چونکہ پہلے پہل 'آینہ' لوہے کو صیقل کر کے بنایا جاتا تھا ، اس لئے یہ نام رکھا گیا ۔

دوسرے نظریہ کے متعلق مؤلف 'بہار عجم' کا بیان ہے کہ یہ آئین بمعنی زیب و زینت پر ھائے نسبتی کے اضافہ سے بنا ہے ۔

یہ دونوں نظریات قرین قیاس ہیں ۔ ان میں سے کسی ایک نظریہ کو مرجّح قرار دینے کے لئے ہمیں بعض دوسرے پہلوؤں پر بھی نظر ڈالنی ہو گی ۔ پہلوی میں یہ آیینک (ayenak) اور آدینک (adenak) کی صورتوں میں مستعمل ہے ۔

اس کا جز اول 'آین' ہے ، جو پہلوی میں 'ایین' (ayen) اور 'ادوین' (adven) کی صورت میں ملتا ہے ، جو 'وین' (vain) بمعنی دیدن سے مأخوذ ہے ۔ چنانچہ اصل میں یہ adhvenak ہے ، جو adhi بمعنی نگاہ اور vaina بمعنی دیدن سے مرکب ہے ۔

'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار ڈاکٹر محمد معین مرحوم نے متعدد ماہرین لسانیات کے حوالہ سے اس کی مختلف صورتیں بیان کرنے کے بعد ' افادات شفاھی استاد ھنینک' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کا مادہ 'دِ' (di) ہے جو دیکھنا کے معنی میں آتا ہے ۔ چنانچہ 'آینہ' کے معنی ہیں 'آلتی کہ خودرا دران بینند' یعنی وہ آلہ جس میں اپنے آپ کو دیکھتے ہیں ۔

ان شواہد سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کا مأخذ 'آہن' قرار دینا مناسب نہیں ہے ، کیونکہ 'آہن' میں اور اس میں جو مشابہت پائی جاتی ہے وہ محض ظاہری اور اعتباری ہے ۔ ان میں کوئی معنوی اشتراک موجود نہیں ہے ۔ مگر 'آیین' میں اور 'آینہ' میں صوری کے ساتھ ساتھ معنوی اشتراک بھی موجود

ہے ۔ 'آیین' کے مجازی معنی زیب و زینت اور اصلی معنی دیکھنا دونوں ہی کا اطلاق آینہ پر ہو سکتا ہے ۔ آینہ دیکھنے کی چیز تو ہے ہی اور اس سے زیب و زینت میں بھی مدد لی جاتی ہے ۔ چنانچہ یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ 'آینہ' کی اصل 'آیین' ہے نہ کہ 'آہن' ۔

استاد : اس لفظ کو عموماً عربی لفظ سمجھا جاتا ہے ۔ بعض کتب لغت میں بھی اسے عربی ظاہر کیا گیا ہے ۔ نوراللغات میں 'استاد' کا اندراج عربی لفظ کی حیثیت سے ہوا ہے ۔ میں نے خود فارسی تحریروں میں اس کی جمع 'اساتید' جو عربی قاعدہ کے مطابق ہے ، استعمال ہوتے دیکھی ہے ۔ اس سے یہی خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عربی لفظ ہے ۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے ۔ 'استاد' فارسی لفظ ہے ۔

پہلوی اور پازند میں یہ 'اوستات' (OSTAT) کی صورت میں ملتا ہے ۔ یہ 'او' اور 'ستات' سے مرکب ہے ۔

اس کا جزو اول 'او' سابقہ ہے جس کے معنی ہیں آگے یا اول اور جزو ثانی مصدر 'ستا' (sta) یعنی ایستادن ہے ۔ اس ترکیب کے لفظی معنی آگے کھڑا ہونے والا یا پہلے کھڑا ہونے والا ہیں یعنی یہ عربی امام یا مقتدا کا ہم معنی ہے ۔ یہی اوستات فارسی میں اوستاد کی صورت اختیار کر گیا، جس کی تخفیف 'استاد' اب زیادہ مستعمل و متداول ہے ۔ اس کا معرّب 'استاذ' (بذال معجمہ) ہے، جس کی عربی جمع ' اساتذہ' ہے ۔ اس کی جمع 'اساتید' غلط ہے ۔ یہ اصلاً فارسی لفظ ہے، اس کا حرف آخر دال مہملہ ہے جو تائے مثناۃ فوقانیہ کا بدل ہے ۔ عربی میں جا کر دال مہملہ ذال معجمہ سے بدل گئی ہے ۔ یزدی تہرانی لہجے میں یہ 'اوسا' (usa) اور گیلکی میں 'اوستا' (usta) کی صورت میں مستعمل ہے ۔ ان صورتوں کو اوستات یا اوستاد کی

تخفیف سمجھا جا سکتا ہے ۔ یہی رائے 'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار ڈاکٹر محمد معین کی ہے ۔ حاصل کلام یہ کہ 'استاذ' بذال معجمہ کو اس کے معرّب ہونے کی وجہ سے عربی کہا جا سکتا ہے، مگر 'استاد' (بدال مہملہ) کو عربی سمجھنے کا کوئی جواز نہیں ہے ۔

اسطرلاب ۔ اصطرلاب: اکثر اہل لغت نے اسے یونانی الاصل قرار دے کر 'اسطر' یعنی ترازو اور 'لاب' یعنی آفتاب سے مرکب بتایا ہے ۔ گویا اس مرکب کے لفظی معنی ترازوے آفتاب ہیں ۔ یہی رائے مؤلفِ 'برھان قاطع' کی ہے ۔ بہار عجم اور فرہنگ عمید میں بھی اس کی یہی وجہ اشتقاق بتائی گئی ہے ۔ جس کی تائید امیر خسرو کے ان شعروں سے بھی ہوتی ہے :

بیونانی اسطر ترازو بود
که در سکّهٔ عدل ساز او بود
وگر معنیم باز پرسی ز ,لاب،
بود هم بگفتار روم آفتاب
چون این نام هارا به پیوند راست
بترکیب موزون سطرلاب خاست
پس آنکو مراد از سطرلاب جُست
ترازوی خورشید باشد درست

امیر خسرو کے یہ اشعار'آئینہ سکندری' میں شامل ہیں ۔ ان اشعار کے مطابق 'اسطر' یونانی لفظ ہے جس کے معنی ترازو ہیں اور 'لاب' رومی لفظ ہے جو سورج کے معنی میں ہے ۔ گویا یہ لفظ یونانی اور رومی کا مرکب ہے ۔

مگر حقیقت یہ نہیں ہے اس کی اصل یونانی لفظ ASTROLABOS ہے جو ASTRON بمعنی ستارہ اور LAMBANIEN بمعنی گرفتن سے مأخوذ ہے ۔

گویا اس ترکیب کے لفظی معنی 'تقدیر ستارگان' ہیں ۔ اس سلسلہ میں ' برھان قاطع' کے حاشیہ میں ابو ریحان کی کتاب 'التفھیم' سے یہ اقتباس درج ہے :

'اسطرلاب : این آلتی است یونانیان را، نامش اسطرلابون ای آئینۂ نجوم و حمزہ اسپاھانی اورا از پارسی بیرون آورد کہ نامش 'ستّارہ یاب' است'

اس اقتباس سے اس کے یونانی اسطرلابون یا فارسی ستارہ یاب سے مأخوذ ہونے کا اظہار ہوتا ہے ۔ تاہم محققین کی اکثریت اس کے یونانی الاصل ہونے پر متفق ہے ۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ یہ اصلاً یونانی نہیں بلکہ معرّب ہے ۔ جو فارسی میں بھی معرّب لفظ کی حیثیت سے استعمال ہوتا ہے ۔

اس کے موجد کے متعلق بھی مختلف آراء ملتی ہیں ۔ 'برھان قاطع' میں اس کے موجد کے متعلق دو اقوال پیش کئے گئے ہیں ۔ پہلے قول کے مطابق یہ حضرت ادریس علیہ السلام کے بیٹے کی ایجاد ہے، مگر دوسرے قول کے مطابق اس کی ایجاد کا سہرا ارسطا طالیس کے سر باندھا گیا ہے ۔ 'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار ڈاکٹر محمد معین مرحوم نے اس کے موجد کے بارہ میں تیسرا نظریہ یہ پیش کیا ہے کہ یہ معروف ریاضی دان ابرخس (HIPPARXOS) سے منسوب ہے جس کا زمانہ دوسری صدی قبل مسیح ہے ۔

اگر یہ لفظ اصلاً یونانی ہے تو اس کا موجد بھی کوئی یونانی ہی ہونا چاہیے ۔ اس لئے حضرت ادریس کے بیٹے کا نام تو خارج از بحث ہے ۔ ارسطالیس اور ابرخس میں سے کوئی ایک شخص اس کا موجد ہو سکتا ہے

اسکندر: اس کے متعلق تو کوئی شبہ نہیں کہ ,اسکندر, کا تعلق یونان سے تھا ۔ اس لئے اس نام کی اصل بھی یونانی ہونی چاہیے ۔ جب ہم یونانی کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا

ہے کہ یونانی میں ALEXANDROS تھا ۔ جو ALEXO (مدد کیا گیا) اور ANDROS (مرد) سے مرکب ہے ۔ اس لئے اس ترکیب کے معنی امداد یافتہ مرد ہونگے ۔ یہی انگریزی میں جا کر ALEXANDER (الکزنڈر) کی صورت اختیار کر گیا ۔ مگر عربی اور فارسی میں 'اسکندر' استعمال ہوتا ہے، جس میں الکزنڈروس یا الکزنڈر سے صوتی مشابہت کا فقدان ہے ۔ حالانکہ نام کی صورت میں ایسی مشابہت ہونی چاہیے ۔ حقیقت یہی ہے کہ جب اس نام کی تعریب کی گئی تو یہ مشابہت موجود تھی ۔ اس کا اصلی معرّب 'الاسکندر' ہے ۔ اس میں 'ال' جزو لفظ اور اصلی تھا، مگر بعد کے لوگوں نے اس 'ال' کو تعریفی اور زائد خیال کیا ۔ چنانچہ 'ال' دور کیا گیا تو 'اسکندر' رہ گیا جو مشہور ہو گیا۔ چنانچہ اب عربی ، فارسی اور اردو میں ' اسکندر' ہی مستعمل ہے اور اس کا مخفف ' سکندر' بھی استعمال ہوتا ہے ۔ حالانکہ اصلاً یہ 'الاسکندر' تھا ۔ مگر اب چلن کے مطابق 'اسکندر' اور 'سکندر' ہی درست ہیں ۔ تاہم یہ صورت محققین کو شبہ میں ضرور ڈال دیتی ہے ۔

انجمن: اس لفظ کو عربی 'انجم' سے مأخوذ سمجھا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے ۔ اس کی اصل 'ہم گمن' ہے، جس کے معنی 'باہم آمدن' ہیں ۔ یہ 'ہم' اور 'گم' یعنی آمدن سے مرکب ہے ۔ چنانچہ اوستائی زبان میں یہ ' ہنج منہ' (hanjmana) اور پہلوی میں ہنجمن (hanjaman) کی صورت میں استعمال ہوا ہے ۔

اوباش: اس لفظ کو عموماً فارسی سمجھا جاتا ہے ۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ فارسی میں مصدر 'اوباشتن' ملتا ہے، اس لئے بعض لوگوں نے اسے 'اوباشتن' سے مشتق خیال کیا ۔ مگر اس کے اور

اوباشتن کے معنی میں کوئی اشتراک نہیں ہے 'اوباش' ذلیل اور گھٹیا شخص کے معنی میں مستعمل ہے اور مصدر اوباشتن کے معنی پرکردن و افگندن ہیں۔

بعض اہل لغت نے اسے 'بوش' سے مأخوذ قرار دیا ہے۔ اصل میں یہ عربی لفظ 'وبش' کی جمع ہے۔ عربی میں 'وبش' گھٹیا اور رذیل کے معنی میں مستعمل ہے۔ 'بوش' بھی اسی 'وبش' کی مقلوب صورت ہے۔ یعنی 'اوباش' جو عربی میں جمع ہے فارسی میں واحد کے طور پر مستعمل ہے۔ اس سے فارسی قاعدہ کے مطابق اوباشانہ اور اوباشی بھی وضع کر لئے گئے۔

فارسی میں اس کا صرف اتنا تصرف ہوا ہے کہ جمع کی بجائے بطور واحد استعمال ھوتا ہے، لیکن معنوی لحاظ سے اس میں تصرف نہیں کیا گیا۔ چنانچہ فارسی میں بھی یہ اپنے اصلی معنی میں مستعمل ہے۔

بازار: اسے 'ابا' یعنی شوربا اور زار لاحقہ ظرف مکان، سے مرکب بتایا گیا ہے، جس کے مجموعی معنی شوربا فروخت ھونے کی جگہ ہیں۔ چنانچہ 'بہار عجم' میں مذکور ہے: 'ظاھراً دراصل ابازار بودہ زیرا کہ در چنین جاھا اکثر اطعمہ واباھا میفروختہ اند۔ و بمرور ایام بمعنی مطلق جای فروختن استعمال یافتہ و ھمین شہرت دارد'۔

'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار نے حاشیہ میں 'بازار' کا اندراج کر کے اس کی پہلوی صورت VACAR بتائی ہے۔ جو قدیم فارسی abacari سے مأخوذ ہے۔ abacari مرکب ہے 'ابا' بمعنی اجتماع کی جگہ اور cari بمعنی چریدن سے۔ یعنی چرنے کا مقام۔ جو کھانے پینے کی چیزوں اور دوسری اشیاء کی خرید و فروخت کے مقام کے معنی میں رواج پا گیا۔ فرانسیسی میں بھی بازار

استعمال ھوتا ہے، جو پرتگالی سے لیا گیا ہے، مگر پرتگالی میں یہ فارسی سے گیا ہے۔

بت: بعض محققین کے خیال میں یہ 'بدھ' سے مأخوذ ہے۔ ایک زمانہ میں جب بدھ مت کا زور تھا تو مہاتما بدھ کے مجسمے جا بجا ملتے تھے۔ ان مجسموں کو بھی بدھ کہتے تھے کیونکہ یہ بدھ ہی کی شبیہ تھے، اس لئے اہل ایران 'بدھ' کو مجسمہ کا مترادف خیال کرنے لگے۔ یہی بدھ لہجہ کے اختلاف کے سبب فارسی میں بت کی صورت میں رائج ھو گیا۔ 'نفس' میں 'بت' کا معرب 'بد' بتایا گیا ہے، اگر یہ درست ہے تو اس نظریہ کی تائید ھوتی ہے کہ اصلاً یہ بدھ ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اس کا مأخذ اوستائی لفظ BUITI ہے، جو ایک دیو کا نام ہے۔ اوستا میں تین بار 'بوئیتی دیو' کا لفظ آیا ہے، جس سے مراد وہ دیو ہے جو لوگوں کو بت پرستی کے عقیدہ پر مائل کرتا تھا۔ اس لفظ کی اصل سنسکرت بھوت ہے۔

محققین کی اکثریت اس کا مأخذ 'بدھ' ہی قرار دیتی ہے اور قرائن سے بھی اس کی تائید ھوتی ہے کیونکہ اگر اس کا مأخذ سنسکرت بھوت یا اوستائی بوئیتی ھوتا تو یہ مجسمہ یا صنم کے معنی کی بجائے دیو کے معنی میں مستعمل ھوتا۔ البتہ بدھ کے مجسمہ کو بدھ کہنا اور پھر اس سے مطلق مجسمہ مراد لینا قرین قیاس ہے۔ 'نفس' اور دائرۃ المعارف اسلام سے بھی اسی نظریہ کی تائید ھوتی ہے۔

بدرقہ: بعض ماہرین اسے فارسی لفظ قرار دیتے ہیں اور دوسرے اسے عربی بتاتے ہیں۔ مثلاً اردو لغت بورڈ کراچی کی اردو لغت میں اس کو 'بد+رہ+ہ' (بدرہہ) کا مأخذ بتایا ہے۔ جان، ٹی پلیٹس کی لغت میں بھی اس کا اندراج

فارسی لفظ کے طور پر ہوا ہے ۔ نوراللغات میں بھی اسے 'بدرہہ' کا معرّب ظاہر کیا گیا ہے ۔ فرہنگ عمید میں اگرچہ اس کا اندراج عربی لفظ کی حیثیت سے ہوا ہے، مگر اس کے اشتقاق کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا، اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ مولف نے بھی اسے معرّب لفظ سمجھا ہو ۔ معرّب الفاظ کا اندراج بھی بہر صورت عربی الفاظ کی حیثیت سے ہوتا ہے ۔ جب تک کسی معرّب لفظ کے مأخذ یا اشتقاق کا ذکر نہ کیا جائے یہ معلوم ہونا مشکل ہے کہ یہ عربی کا اصلی لفظ ہے یا غیر زبان کا لفظ ہے، جو عمل تعریب سے عربی بنا لیا گیا ہے ۔ اس لفظ کی اصلیت کا فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اس کے مبینہ فارسی مأخذ پر ایک نظر ڈال لی جائے ۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے اردو لغت بورڈ کی لغت میں اسے 'بد+رہ+ہ' سے مرکب قرار دیا گیا ہے اور اس کے لفظی معنی مالک راہ بتائے ہیں ۔ اب اس ترکیب پر نگاہ غائر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ فارسی میں 'بد' صاحب و خداوند کے معنی میں ملتا ہے ۔ اس کی اصل 'بد' بالفتح ہے ۔ اس کی اصل اوستائی PATI یعنی مولیٰ و صاحب ہے ۔ سنسکرت میں بھی 'پتی' ان ہی معنی میں ملتا ہے ۔ پہلوی میں یہ پَت (PAT) کی صورت می مستعمل ہے، جو فارسی میں 'بد' کی صورت اختیار کر گیا ۔ بعد میں غالباً 'بَد' بمعنی زشت و ناخوب سے ممیز کرنے کے لئے بالضم 'بُد' استعمال کیا جانے لگا ۔ چنانچہ ' برہان قاطع' کے حاشیہ نگار نے 'مزدیسنا' کے حوالے سے لکھا ہے: 'در فارسی بد (اصلاً بفتح باء ولی امروز بضم تلفظ کنند) چون: سپہبُد، موبُد، گہبُد،ماربُد، ہیربُد' فارسی میں یہ بَد یا بُد لاحقہ کے طور پر استعمال ہوا ہے ، جیسا کہ سپہبد اور موبُد وغیرہ میں استعمال ہوا ہے ۔

'بدرھہ' کی ترکیب میں یہ لاحقہ نہیں بلکہ سابقہ کے طور پر استعمال ہوا

ہے ۔ مگر اس صورت میں یہ ترکیب 'بدرہ' ہونی چاہئے تھی ۔ 'بدرہہ' کی صورت میں اس کے معنی راہ کا مالک نہیں ہو سکتے، کیونکہ موجودہ ترکیبی صورت میں 'رہہ' بطور صفت استعمال ہوا ہے، اس لئے اس کے معنی مالک کی راہ والا ہونگے ۔ گویا یہ ترکیب نحوی اور معنوی ہر لحاظ سے غلط ہے ۔ اس لئے 'بدرہہ' کو اس کی اصل سمجھنا ہی غلط ہے ۔

اب آئیے دوسرے نظریہ کی طرف ۔ اسے معرّب سمجھنے سے تو بات نہیں بنتی، کیونکہ اس صورت میں اسے فارسی الاصل قرار دینا پڑے گا اور وہی صورت پیدا ہو گی جس پر بحث ہو چکی ہے ۔

دراصل یہ ذال معجمہ سے 'بذرقہ' ہے ، جس کا مادّہ 'بذرق' ہے ۔ عربی میں 'بدرق' نگہبانی کے معنی میں آتا ہے، جو راہنما اور دیدبان کے معنی میں مستعمل ہے ۔ چنانچہ عربی 'بذرق' کو اس کا مادہ قرار دینے کی صورت میں تمام اشکالات دور ہو جاتے ہیں ۔ عربی 'بدرقہ' کا فارسی میں جا کر 'بذرقہ' ہونا بھی بعید از قیاس نہیں ہے ۔ فارسی اور عربی میں دال مہملہ اور ذال معجمہ کا تبادل بھی عام ہے ۔ اگر متعدد فارسی الفاظ کی دال مہملہ عربی میں جا کر ذال معجمہ سے بدل سکتی ہے تو عربی الفاظ کی ذال معجمہ بھی فارسی میں جا کر دال مہملہ سے بدل سکتی ہے ۔ حقیقت یہی ہے کہ یہ اصلاً عربی 'بذرقہ' ہے، جو فارسی میں 'بدرقہ' کی صورت میں استعمال ہوتا ہے ۔ اسے تصرف بھی کہہ سکتے ہیں اور تصحیف بھی، جو غلط العام بن کر رواج پا گئی ۔ وجہ کچھ بھی ہو اس کی اصل 'بذرقہ' ہی درست قرار پاتی ہے ۔

تپانچہ، تپنچہ، طبانچہ: فارسی میں یہ ان تین املائی صورتوں میں مستعمل ہے ۔ معنوی لحاظ سے یہ دو معنوں یعنی تھپڑ اور پستول کے معنی

میں مستعمل ہے ۔ تھپڑ کے معنی میں نوراللغات میں اسے 'توان+چہ' سے مأخوذ قرار دیا ہے ۔ بہار عجم میں بھی اس کی یہی وجہ اشتقاق بتائی گئی ہے ۔ چنانچہ 'بہار عجم' میں مرقوم ہے: 'طبانچہ: رسم خط است و اصلش توانچہ بفوقانی از توان بمعنی زور و قوت و چہ کہ کلمہ نسبت است' عمید نے اسے 'تہ پنجہ' سے مأخوذ قرار دیا ہے اور توانچہ کو اس کا مبدّل قرار دیا ہے ۔ چنانچہ فرہنگ عمید کا اندراج یہ ہے '۰۰۰ تپنچہ و توانچہ ہم گفتہ شد ۔ دراصل تہ پنجہ بودہ' معنوی لحاظ سے عمید کا بیان کردہ اشتقاق قرین قیاس ہے ۔ لفظی اور ترکیبی لحاظ سے بھی یہ بعید از قیاس نہیں کہ کثرت استعمال سے 'تہ' کی ہاے ہوز ساقط ہو گئی ہو اور اس میں 'تپنجہ' باقی رہ گیا ہو ۔ جیم فارسی اور جیم تازی کا تبادل بھی خلاف قیاس نہیں ہے ۔ جہاں تک اس کے دوسرے معنی یعنی پستول کا تعلق ہے تو عمید نے ان معنی کا ذکر تو کیا ہے، مگر اس کے اشتقاق کے معاملہ میں خاموشی اختیار کی ہے ۔

میں سمجھتا ہوں کہ ان معنی میں اس کی اصل 'تفنگچہ' ہے جو تخفیف کے بعد 'تفنچہ' ہوا ۔ اس کی 'فا' بائے فارسی سے مبدّل ہو گئی تو تپنچہ رہ گیا ۔ فارسی میں 'فا' اور بائے فارسی کا تبادل بھی عام ہے ۔ مثلاً سپید اور سفید، پالودہ اور فالودہ ۔

جہاں تک 'تپانچہ' کا تعلق ہے تو یہ 'تپنچہ' کا اشباع ہے اور 'طبانچہ' کو متعربین کی کارفرمائی سمجھنا چاہیے ۔

تنبور، طنبور: طنبور کے متعلق تو اہل لغت کا اتفاق ہے کہ 'طنبور' معرّب ہے 'تنبور' کا اور 'تنبور' فارسی ہے ۔ البتہ 'تنبور' کے اشتقاق کے متعلق اہل لغت میں اختلاف ہے ۔ مولفِ 'غیاث اللغات' کی رائے میں اس

کی اصل ہندی 'تونبرہ' ہے۔ تونبرہ دراصل 'تونبڑا یا تومڑا' ہے، جو فارسی طرز املا کے مطابق ' تونبرہ' لکھا گیا ہے۔

بعض محققین کے خیال میں اس کی اصل 'دنبرہ' ہے، جو اصلاً 'دُم برہ' ہے، چونکہ اس کی شکل دنبہ کی چکّی سے ملتی جلتی ہے، اس لئے اس کا نام 'دنبرہ' رکھا گیا جو کثرت استعمال سے تنبورہ یا تبور کی صورت اختیار کر گیا۔ ' بہار عجم' میں ان دونوں باتوں کا ذکر ہے۔ 'بہار عجم' میں طنبور، طنبورہ، طنبار درج کر کے حسب ذیل الفاظ میں تشریح کی گئی ہے: 'معرّبِ تونبرہ که لغت ہندی است بمعنی کدوی تلخ وچون این ساز دراصل از کدو ساختہ اند بمجاز بہمان نام شہرت گرفته از عالم تسمیة الشی باسم مادته۔ ورشیدی گوید معرّب دم برہ زیرا که شبیه است دُم برہ والاول هوالحق'

اس میں شک نہیں کہ فارسی میں دنبرہ بھی استعمال ہوتا ہے۔ 'برھان‌قاطع' میں 'دنبرہ' درج ہے اور اسے دنبۂ برہ (یعنی دنبہ کی چکی) سے مشتق قرار دیا ہے اور مشابہت کی وجہ سے اس کو 'تنبور' کی اصل بتایا ہے۔ مگر حاشیہ نگار نے اس وجہ کو اشتقاق کو عامیانہ قرار دیا ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ یہ وجہ اشتقاق محض تکلف ہے۔ محض دنبہ کی چکی سے کسی قدر مشابہت کی بنا پر اس ساز یعنی تنبور کو دم برہ یا دنبرہ سے مأخوذ قرار دینا قرین قیاس نہیں ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ اس کی اصل اردو یا ہندی لفظ تونبڑا ہے ، جو تلخ کدو کے معنی میں مستعمل ہے، چونکہ یہ ساز تونبڑے سے بنایا جاتا تھا اس لئے اس کا نام بھی تونبڑا پڑ گیا۔ تونبڑا کو تونبا بھی کہتے ہیں، چنانچہ پنجابی میں آج بھی اس ساز کا نام 'تونبا' ہے۔ چنانچہ پنجابی کے ایک مشہور لوک گیت کا ایک بول یوں ہے

تار بنا تونبا وجدا نا

اس سے بھی اس کے تونبے یا تونبڑے سے مآخوذ ہونے کا ثبوت ملتا ہے ۔ یہی تونبڑا حب فارسی طرز املا میں لکھا جائے گا تو 'تونبرہ' کی صورت میں مرقوم ہو گا ۔ اس 'تونبرہ' کی مبدّل صورت 'دنبرہ' ہو سکتی ہے ۔ یہی 'تونبرہ' 'تنبورہ' اور اس کا مخفف 'تنبور' ہو سکتا ہے ۔ اور معرّب صورت 'طنبور' ہو سکتی ہے ۔ اس لئے 'تنبورہ' کی اصل 'تونبڑا' معنوی اور صوری ہر لحاظ سے اقرب الی الصّواب ہے ۔

تنور: برھان قاطع میں 'تنور' کو عربی، فارسی اور ترکی زبانوں کا مشترکہ لفظ قرار دیا گیا ہے ۔

عربی میں 'تنور' بہ تشدید نون ہے، مگر فارسی میں یہ تخفیف نون مستعمل ہے ۔ ' بہار عجم' میں بھی اسے عربی، فارسی اور ترکی کا مشترکہ لفظ قرار دیا گیا ہے ۔ فرھنگ عمید میں اس کا اندراج فارسی لفظ کے طور پر ھوا ۔

ڈاکٹر محمد معین مرحوم نے برھان قاطع کے حاشیہ ہر اس لفظ پر مختلف ماہرین لسانیات کے حوالوں سے مفصل بحث کی ہے، جس سے اس لفظ کی حقیقت معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے ۔ چنانچہ اس بحث کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے ۔

لغویان عرب اس لفظ کو دخیل سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ اصمعی نے سیوطی کی 'المزھر' کے اندراج سے اتفاق کرتے ہوئے اس لفظ کو عربی میں فارسی کا دخیل لفظ تسلیم کیا ہے ۔ ابن درید کا بھی جوالیقی کی 'المعرّب' کے حوالہ سے یہی قول بتایا گیا ہے ۔ ثعالبی نے 'فقہ اللغہ' میں اسے فارسی اور عربی کے مشترکہ الفاظ میں شمار کیا ہے ۔ اکدی زبان میں یہ لفظ TINURU کی صورت میں ملتا ہے ۔ چونکہ سامی زبانوں میں اس لفظ کے مادہ کا ثبوت

نہیں ملتا، اس لئے مسلم لغویوں نے اسے ایرانی زبانوں سے مآخوذ قرار دیا ہے ۔ فرینکل (FRAENKEL) کا خیال ہے کہ اس کی اصل آرامی لفظ 'تنورا' ہے ۔ آرامی خود اصلاً عجمی یا ایرانی زبان ہے ۔ چنانچہ آرامی سے یہ لفظ اوستا میں تنورہ (TANURA) کی شکل میں استعمال ہوا ہے ۔ جہاں سے پہلوی میں تنورہ (TANURA) کی صورت میں رائج ہوا جو عبرانی میں 'تنّور' اور عربی میں بھی 'تنّور' کی صورت اختیار کر گیا ۔

جفری کی رائے ہے کہ یہ لفظ نہ ایرانی ہے نہ سامی ، البتہ ایران شناس اسے سامی الاصل سمجھتے ہیں ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کلمہ اس قوم سے تعلق رکھتا ہے جو سامی اور ہند یورپی اقوام سے قبل اس علاقہ میں آباد تھی ، جس پر بعد میں ایرانیوں اور سامیوں نے قبضہ کر لیا ۔ اور اسے اپنے اصلی معنی میں قبول کر لیا ۔

یہ لفظ 'المنجد' میں سریانی زبان سے مأخوذ قرار دیا گیا ہے ۔ بہر حال اتنا ثابت ہے کہ یہ لفظ قدیم الایام سے ایرانی اور سامی زبانوں میں تلفظ اور لہجہ کے تھوڑے سے فرق کے ساتھ اصلی معنی میں مروج ہے ۔ اس لئے جفریؔ کی رائے حقیقت سے قریب معلوم ہوتی ہے ۔

خرابات: بعض اہل لغت نے اسے فارسی بتایا ہے اور دوسروں نے عربی ۔ عام خیال یہی ہے کہ یہ عربی 'خرابہ' کی جمع ہے ۔ چنانچہ ڈاکٹر ایس ۔ ڈبلیو فیلن اور جان ٹی پلیٹس کی یہی رائے ہے ۔ مگر عربی میں 'خرابہ' بالضم بمعنی سوراخ ہے ۔ جس کا اس خرابہ سے کوئی معنوی رشتہ نہیں ہے ۔ فارسی میں البتہ 'خرابہ' بالفتح بمعنی ویرانہ ملتا ہے ۔ لیکن یہ فارسی کا اپنا لفظ نہیں ہے، چنانچہ برہان قاطع کے حاشیہ نگار نے بہار کی 'سبک شناسی' کے حوالہ سے بتایا ہے کہ یہ لفظ قدیم تصانیف میں نہیں آیا ۔ پہلی بار سنائی اور

دوسرے عرفا کے کلام میں دیکھا گیا ہے ۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ اصلاً یہ فارسی لفظ نہیں ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ اس کی اصل عربی لفظ 'خرِبہ' (KHARIBA) بمعنی ویرانــہ ہے اور اس کی جمـع 'خربات' (KHARIBAT) ہے، جو فارسی میں 'خرابہ' اور 'خرابات' کی صورت میں اپنے اصلی معنی کے علاوہ مجازاً فسق وفجور کے مقام مثلاً میخانہ ، قمار خانہ وغیرہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے ۔

درویش: عام بول چال میں اس لفظ کے دو تلفظ کئے جاتے ہیں، جو اہل لغت میں اس کی اصل سے متعلق اختلاف کا نتیجہ ہیں ۔

اگرچہ اکثر لوگ اسے بفتح اول 'دَرویش' (DARVESH) بولتے ہیں لیکن بعض لوگ بضم دال مہملہ 'دُرویش' (DURVESH) تلفظ کرتے ہیں - یہی حال اہل لغت کا ہے ۔ اردو کی مشہور لغت 'نوراللغات' میں اس کے تین ممکنہ مأخذ مذکور ہیں ۔ یعنی ۱۔ دریوش، دریوز ۔ ۲ ۔ درآویز ۳ ۔ دُر + ویش ۔ 'غیاث اللغات' کا اندراج بھی یہی ہے ۔ گمان غالب ہے کہ 'نوراللغات' کا اندراج 'غیاث اللغات' ہی سے مأخوذ ہے ۔

'دُرویش' بضم اول کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ یہ 'دُر' (موتی) اور 'ویش' جو مزید علیہ ہے 'وش' (مانند) کا، سے مرکب ہے ۔ اس صورت میں اس کے لغوی معنی موتی کی مانند ہوں گے ۔ مگر یہ لفظ جن معنی میں استعمال ہوتا ہے وہ ان معنی سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ۔ یہ لفظ بالاتفاق فقیر اور گدا کے معنی میں مستعمـــل ہے ۔ ظاہـر ہے ان معنی میں اسے 'دُرویش' یعنی موتی کی مانند سمجھنے کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے ۔ اہل لغت اور محققین کی اکثریت اسے بالفتح ہی درست قرار دیتی ہے ۔ بالفتح

ہونے کی صورت میں اس کی اپنی اصل سے لفظی اور معنوی مطابقت واضح بھی ہے اور قرین عقل و قیاس بھی ۔ اس کے مأخذ کے سلسلہ میں فارسی کی مشہور لغت 'بہار عجم' کا اندراج حسب ذیل ہے:

'قلب دریوش مبدل دریوز است که بمعنی گدا و گدائی هر دو آمده و دریوزه مثله و درویزه قلب آن و معنی ترکیبی آن جستن ازدرهاست'' یعنی 'درویش' مقلوب صورت ہے 'دریوش' کی، جو 'دریوز' یا 'دریوزہ' کا مبدّل ہے اور 'دریوزہ' کی مقلوب صورت 'درویزہ' بھی مستعمل ہے ۔ گویا اسے 'دریوش' سے مأخوذ سمجھیں یا دریوز و درویزہ سے بات ایک ہی ہے ۔ ہر صورت میں اس کا تلفظ بالفتح ہو گا اور معنی فقیر یا گدا ہوں گے ۔ اس نظریہ کی تائید دوسرے محققین اور اہل لغت سے بھی ہوتی ہے ۔ چنانچہ 'برہان قاطع' کے مرتب اور حاشیہ نگار ڈاکٹر محمد معیں نے 'برہان قاطع' کے حاشیہ میں 'درویش' درج کر کے متعدد مستند حوالوں سے اس کی اصل پر بحث کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ بفتح اول ہے ۔ پہلوی میں یہ 'دریوش' (DRIYOSH) بمعنی فقیر و تہی دست ہے اور اس کی دوسری صورت درِغوش (DRIJHOSH) ہے ۔ پازند میں یہ دَریوش (DARYOSH) کی صورت میں ملتا ہے ۔ ان دونوں کا مادہ اوستا کا 'درِغو' (DRIJHU) ہے ۔ خواجہ نصیرالدین طوسی کے رسالہ 'میزان الافکار' میں مذکور ہے کہ ایران کے بعض شہروں میں اسے 'درغویش' با واوِ معدولہ بھی بولتے ہیں ۔ شہیمر زادی میں یہ بصورتِ ' داروش' (DARVISH) اور گیلکی میں بشکل 'درِوش' (DAR-VISH) مستعمل ہے ۔ اس سے 'درِوش' مصدر معرب دریوش ہونا اور درویشوں کا لباس پہننا کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے ۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اس لفظ کی اصل اوستا کا مادہ 'درغو' ہے، جس سے

'درغوش' بنا اور غین یائے تحتانیہ سے بدل کر 'درویش' کی صورت اختیار کر گیا، جس کی مقلوب صورت 'درویش' رواج پا گئی ۔ گویا مؤلفِ 'بہار عجم' کا نظریہ قرین صحت ہے ۔

ان شواھد سے یہ بخوبی ثابت ھو جاتا ہے کہ اس کا لفظ 'دُر' (موتی) سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ یہ محض قیاس مع الفارق ہے ۔ اسے دور کی کوڑی لانا تو کہہ سکتے ہیں مگر فی الحقیقت یہ نظریہ بے اصل ہے ۔ چنانچہ صحیح لفظ 'دَرویش' بالفتح ہے ۔ اسے بالضم 'دُرویش' بولنا اور سمجھنا غلط بھی ہے اور گمراہ کن بھی ۔

دوست: 'نوراللغات' میں اسے فارسی مصدر 'دوسیدن' (چپکنا ، ملنا ، چسپاں ھونا) سے مأخوذ قرار دیا گیا ہے ۔ 'بہار عجم' سے بھی اسی قیاس کی تائید ھوتی ہے ۔ 'بہار عجم' میں اسے فارسی مصدر 'دوسیدن' کے صیغہ امر 'دوس' کا مزید علیہ بتایا گیا ہے ۔ پلیٹس (PLATTS) کے اندراج کے مطابق اس کی پہلوی صورت 'دوست' ہے ، جو زند میں 'زُستا' (ZUSTA) ہے، جو 'زُش' (ZUSH) سے مشتق ہے ۔

'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار نے مختلف حوالوں سے اس کی اصل کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ 'دوست' کی پہلوی شکل، جو 'دَوَست' ہی ہے 'دَوشتہ' (DAUSHTA) سے مأخوذ ہے، جس کی اصل قدیم فارسی یا پارسی باستان کا لفظ دوشتر (DAUSHTAR) ہے ۔ اورامانی میں 'دوس' (DOS) ، گیلکی میں 'دُست' (DUST) فریزندی، برنی اور نطنزی میں 'دُوس' (DUS) ،سنگسری میں 'دوست' (DUST) اور سرخہ ای میں 'دُست' (DUST) کی صورتوں میں رائج ہے ۔

ان اسناد سے یہ واضح ھو جاتا ہے کہ 'دوست' کا تعلق 'دوسیدن' سے نہیں

اور نہ اس کا مأخذ 'زُستا' یا 'زُش' ہے، بلکہ اس کی اصل 'دوشتہ' ہے، جو قدیم فارسی کے 'دوشتر' سے مأخوذ ہے ۔ مختلف ہم اصل زبانوں اور بولیوں میں مقامی لہجوں کے فرق کے باعث اس کی مختلف صورتیں رواج پا گئیں، جو عین مقتضائے فطرت ہے ۔

رستخیز: اس کی دوسری صورت 'رستاخیز' ہے ۔ اس لفظ کے اشتقاق کے بارہ میں اہل لغت اور بعض محققین میں اختلاف رائے موجود ہے ۔ اسی اختلاف کی بنا پر بعض اسے بالضم درست قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک بالفتح صحیح ہے ۔ بالضم صحیح قرار دینے والوں کے نزدیک اس کا مأخذ فارسی مصدر 'رُستن' یعنی 'اُگنا' ہے اور اس کا دوسرا جز 'خاستن' (اٹھنا) سے مشتق ہے ۔ چنانچہ 'نوراللغات' میں اسے بالضم ، رُستن خاستن کا حاصل مصدر قرار دیا ہے اور کنایةً اس کے معنی 'قیامت' بتائے ہیں ۔ بظاہر یہ اشتقاق درست معلوم ہوتا ہے، کیونکہ 'قیامت' کا مفہوم بھی ایک حد تک یہی ہے ۔

'فرہنگ عمید' میں 'رَستاخیز' بفتح اول درج کر کے اس کے معنی 'بپا ساختن' ، جنبش، قیام، قیام عمومی، روز حشر و قیامت ، مذکور ہیں ۔ اگر ان معنی کو بنیاد بنا کر اس لفظ کی ساخت اور اصل پر غور کیا جائے تو پھر یہی نظریہ درست معلوم ہوتا ہے اور اس کی اصل 'رُستن' (اُگنا) اور 'خاستن' (اٹھنا) ہی صحیح قرار پاتی ہے اور اس صورت میں اس کا صحیح تلفظ بضم اول ہونا چاہیے ۔ بفتح اول کی صورت میں اس کا قریبی مأخذ 'رَستن' بالفتح ہے، اس کے معنی رہا ہونا یا نجات پانا ہیں ۔ مگر اس صورت میں اصل سے معنوی تطابق موجود نہیں رہتا ۔ اس لئے 'رَستن' بالفتح سے اس کا اشتقاق بعید از قیاس ہے ۔ ان حالات میں باربار نظر 'رُستن' ہی کی

طرف جاتی ہے ۔ مگر اسے قبول کرنے میں یہ امر مانع ہے کہ فارسی میں ان معنی میں یہ لفظ بالضم نہیں بلکہ بالفتح مروج ہے ۔ اس لئے اس کا مأخذ کہیں اور تلاش کرنا پڑے گا ۔

ہلیٹس نے قیامت کے معنی میں بالفتح درج کر کے اس کی پہلوی صورت RISTAKHEJ بیان کی ہے، جو زند میں IRISTOKASHA ہے ۔ اگرچہ ہلیٹس نے اس سلسلہ میں مزید تشریح نہیں کی، مگر یہ اشارہ مزید تحقیق کے لئے کافی ہے ۔ اس اشارہ کے زیر اثر 'برھان قاطع' پر نظر ڈالی تو اس لفظ کے حاشیہ کے اندراج نے بات واضح کر دی ۔

'رستاخیز' کی اصل پر گفتگو کرتے ہوئے حاشیہ نگار نے بتایا ہے کہ اس کی اصل اوستا کا لفظ ارستا (IRISTA) بمعنی مُردہ ہے ۔ جو پہلوی میں مختصر ہو کر 'رِست' (RIST) رہ گیا ۔ جس پر 'خیز' کا اضافہ کر کے پہلوی میں 'رِستاخیز' (RISTAXEZ) کی ترکیب وضع کر لی گئی ۔ پازند میں بھی 'رستاخیز' ہی ہے ۔ اس لحاظ سے اس کے لفظی اور ترکیبی معنی 'برخاستن مردگان' یعنی مُردوں کا اُٹھنا ہوں گے ۔ ظاہر ہے کہ قیامت اور حشر بھی ان ہی معنی میں مستعمل ہیں ۔ اگرچہ اصلاً یہ بالکسر ہے مگر فارسی میں بالفتح متداول ہے ۔ تلفظ کی یہ کمی بیشی کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے ۔ 'رستخیز' اسی 'رستاخیز' کا مخفف ہے ۔ ان شواھد کے پیش نظر اسے 'رُستن' (اُگنا) اور 'رَستن' (نجات پانا) سے مأخوذ قرار دینا غلط ہے ۔ اس کا مأخذ اوستائی ارستا یا ارِستہ (IRISTA) اور پہلوی 'رِست' (RIST) ہے ۔ اس کا صحیح تلفظ فارسی زبان کے عام رواج کے مطابق بالفتح درست سمجھا جائے گا ۔ یاد رہے کہ کوئی زبان ہو، اس میں چلن یا رواج عام کو مستند سمجھا جاتا ہے ۔ چونکہ اس تلفظ پر فارسی، کر اہل زبان کا اتفاق ہے اسلئے

یہی فصیح ہے۔

روزن: یہ لفظ بالضم اور بالفتح دو طرح سننے اور پڑھنے میں آیا ہے۔ 'نوراللغات' اور 'بہار عجم' میں یہ بالضم (بواو مجہول) درج ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبِ 'بہار عجم' کے خیال میں یہ 'روز' یعنی دن سے مشتق ہے۔ مگر اکثر کتب لغت میں بفتح اول مندرج ہے۔ فصحا کے نزدیک بھی بالفتح ہی لائق ترجیح ہے۔ کیونکہ اس کا مأخذ 'روشن' ہے، جو بالفتح فصیح ہے۔ اگرچہ خود 'روشن' فارسی میں دونوں طرح مستعمل رہا ہے۔ مگر اب بالفتح ہی بولا جاتا ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اب فارسی میں واو مجہول کا استعمال متروک ہے۔ 'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار نے اس کی اصل اوستا RACANA بمعنی پنجرہ بتائی ہے۔ یہی لفظ پہلوی میں ROCAN اور قدیم ہندی میں ROCANA بمعنی روشن و روشنائی ملتا ہے۔ چونکہ 'روزن' روشنی حاصل کرنے کے مقصد کے تحت بنایا جاتا ہے اس لئے اس کا یہ اشتقاق قرین قیاس ہے۔ اسی صورت میں یہ بالفتح ہی درست قرار پاتا ہے۔ 'روز' سے اس کا اشتقاق محل نظر ہے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود 'روز' بھی 'روشن' سے مشتق ہے۔ 'روز' کے لئے پہلوی میں ROC قدیم فارسی میں RAUCH اور اوستا میں RAOCH ملتے ہیں۔ ان کے معنی میں بھی روشنائی یا روشنی کا مفہوم شامل ہے۔ اس لحاظ سے یہی اس کی اصل 'روشن' قرار پاتی ہے۔ البتہ 'روز' بالفتح استعمال نہیں ہوتا بلکہ بالضم مستعمل ہے۔ اگر 'روز' اور 'روزن' متحد المأخذ ہیں تو بھی 'روزن' کا مأخذ 'روز' کی بجائے 'روشن' قرار دینا لائق ترجیح ہو گا کیونکہ 'روز' بجائے خود اصل نہیں ہے بلکہ ' روش' یا 'روشن' سے مأخوذ و مشتق ہے۔ اصل اور چلن کے لحاظ سے بھی اس کا تلفظ بالفتح مرجع قرار پائے گا۔ اس

کی معرب صورت بھی 'روزن' ہی ہے، جو بالفتح ہے۔

رُہبان: اس لفظ کے سلسلہ میں اہل لغت کی مختلف آراء نے سخت الجھن پیدا کر دی ہے۔ اس کے متعلق 'نوراللغات' کا اندراج حسب ذیل ہے:

'بالضم راہب کی جمع۔ صاحبِ برہان نے لکھا ہے کہ یہ لفظ مفرد ہے صاحبِ قاموس نے لکھا ہے کہ یہ لفظ مفرد اور جمع دونوں طرح مستعمل ہے'۔

'ھ' ہندی کا اختصار ہے۔ حالانکہ یہ ہندی لفظ نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے 'ھ' کا اندراج سہو کتابت ہو۔ جہاں تک صاحب برہان کا تعلق ہے تو 'برہان قاطع' میں اسے 'رُہ' بمعنی نیک اور بان بمعنی محافظت کنندہ سے مرکب قرار دیا گیا ہے۔ گویا صاحب برہان کے نزدیک یہ فارسی کا مرکب لفظ ہے حالانکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ اس کا مادّہ عربی 'رھب' ہے، جس کے معنی ڈرنا ہیں۔ یا اس کا مأخذ عربی 'رھبہ' ہو سکتا ہے جو ڈر یا خدا کا ڈر کے معنی میں مستعمل ہے۔ 'برہان قاطع' کے حاشیہ نگار نے اسے عربی قرار دیتے ہوئے اس کی جمع رھابین، رھابنہ اور رھبانون بتا کر یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ یہ 'راہب' کی جمع کے طور پر بھی مستعمل ہے۔

'فرہنگ عمید' میں 'رُھبان' بالضم کو واحد اور جمع دونوں حیثیتوں سے درج کیا ہے۔ واحد کے طور پر اس کے معنی راہب ، پارسا اور عابد نصاریٰ بتائے ہیں اور جمع کی حیثیت میں اس کا واحد راہب بتایا ہے۔

عمید نے 'رھبان' بالفتح بھی درج کیا ہے اور اس کے معنی بہت ڈرنے والا بتا کر اس کی جمع رھابین اور رھابنہ بتائی ہے۔ گویا عمید کے نزدیک رھابنہ اور رھابین 'رُھبان' بالضم کی جمع نہیں، بلکہ 'رُھبان' بالفتح کی جمع ہے۔ مگر یہ حقیقت نہیں ہے۔ عربی الفاظ کے بارہ میں 'عمید' کی نسبت 'المنجد' زیادہ مستند لغت ہے۔ چنانچہ 'المنجد' میں 'رُھبان' بالضم واحد اور جمع

دونوں حیثیتوں میں مذکور ہے ۔ جمع کی حیثیت میں اس کا واحد 'راهب' ہے اور واحد کی حیثیت میں اس کی جمع 'رهابین' ہے ۔ البتہ 'رَهبان' بالفتح کی جمع رهابین، رهابنه اور رهبانوں، تینوں طرح آتی ہے ۔ الغرض 'رُهبان' عربی لفظ ہے، جو 'راهب' کی جمع کے طور پر بھی مستعمل ہے اور بطور واحد بھی ۔ اگر یہ واحد کے طور پر استعمال ہو تو اس کی جمع 'رهابین' آتی ہے ۔ اسے فارسی سمجھنا اور 'رُه + بان' سے مرکب قرار دینا صاحبِ برهان کی ذهنی اپج ہے، جس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ۔ خود فارسی میں 'رُه' بالضم بمعنی نیک کا وجود محتاج ثبوت ہے ۔

زنجبیل: یہ ایک مشہور لفظ ہے ۔ طبی کتابوں اور نسخوں میں اس کا ذکر عام ہے ۔ بعض اہل لغت نے اسے عربی قرار دیا ہے اور بعض کے نزدیک یہ فارسی لفظ ہے ۔ 'نوراللغات' میں اس کا اندراج عربی لفظ کے طور پر ہوا ہے ۔ پلیٹس (PLATTS) نے اسے عربی فارسی ظاهر کیا ہے ۔ 'فرهنگ عمید' میں اسے فارسی لفظ کی حیثیت سے شامل کر کے صراحت کی گئی ہے کہ عربی میں بھی 'زنجبیل' استعمال هوتا ہے ۔ اس کی مبدل صورتیں زُنبیل، شنگلیل اور شنگویر بیان کی گئی ہیں ۔ گویا یہ لفظ عمید کے نزدیک فارسی ہے اور عربی میں بھی دخیل لفظ کی حیثیت سے مروج ہے ۔

'المنجد' میں 'زنجبیل' کو فارسی الاصل ظاهر کیا گیا ہے اور اس کے معنی ایک نبات اور شراب بتائے گئے ہیں ۔ ان شواهد سے ثابت هوتا ہے کہ یہ لفظ فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں مستعمل ہے، اس لئے اگر بعض اہل لغت نے اسے فارسی اور دوسروں نے عربی کہا ہے تو غلط نہیں ۔ 'المنجد' نے اسے فارسی الاصل قرار دیا ہے اور عمید بھی اسے فارسی بتاتا ہے ۔ لیکن ان بیانات سے یہ واضح نہیں هوتا کہ 'زنجبیل' اگر فارسی الاصل ہے تو کیا

اس کی اصلی صورت یہی ہے یا اس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل ہوا ہے۔ محض فارسی الاصل کہنے سے بات واضح نہیں ہوتی۔ 'برہان قاطع' کے حاشیہ نگار نے لفظ 'شنگلیل' پر بحث کرتے ہوئے اس کی حقیقت کی طرف جو اشارہ کیا ہے وہ قرین قیاس اور اقرب الی الصّواب ہے اصلی لفظ 'شنگبیل' ہے، جس کی مبدّل صورتیں شنگ بیر اور شنگویر یا شنگویر ہیں۔ پہلوی میں یہ (SANGIWEL) کی صورت میں ملتا ہے اور اس کی دوسری صورت 'سنگ ہیر' بھی ملتی ہے۔ 'شنگلیل' دراصل 'شنگبیل' کی تصحیف ہے۔ اسی 'شنگبیل' کا معرّب 'زنجبیل' ہے جو عربی کے علاوہ فارسی میں میں بھی مستعمل ہے۔ گویا پہلوی 'سنگویل' نے فارسی میں 'شنگویل'' کی صورت اختیار کی، جو اختلافِ لہجہ سے 'شنگبیل' کی صورت میں استعمال ہونے لگا جو معرّب ہو کر 'زنجبیل' کی صورت میں عربی میں شامل ہوا۔ عربی کے فارسی زبان پر بڑھتے ہوئے اثرات کے نتیجہ میں یہ معرب صورت فارسی میں بھی عام استعمال ہونے لگی جس سے اہل لغت شبہ میں پڑ گئے اور اسی کو اصلی صورت سمجھ بیٹھے۔ اور اسے عربی اور فارسی کا مشترک لفظ قرار دے دیا۔

شکیل: اس لفظ کے متعلق اہل لغت کی مختلف و متبائن تصریحات نے معاملہ الجھا دیا ہے۔ گویا شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیر ہا۔ بعض اہل لغت نے اسے عربی قرار دیا ہے، بعض نے فارسی۔ بعض کے نزدیک یہ اردو لفظ ہے۔ اردو میں تو یہ لفظ عام استعمال ہوتا ہے ، مگر فارسی میں کم، اگرچہ مؤلف فرہنگ آصفیہ کا دعوی ہے کہ فارسی میں یہ مستعمل نہیں ہے۔ مگر 'فرہنگ عمید' میں یہ لفظ شامل ہے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ فارسی میں مستعمل ہے۔

فرہنگ عمید میں 'شکیل' عربی لفظ کے طور پر شامل کیا گیا ہے اور اس کی تشریح ان الفاظ میں کی گئی ہے: 'کَف خون آلود کہ در اطراف دھانہ اسب جمع می شود، در فارسی بمعنی خوشکِل و زیبا، خوش اندام، خوش ریخت میگویند' ۔

اس تشریح سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی میں اس لفظ کے معنی گھوڑے کی باچھوں میں جمی ہوئی خون آلودٗ جھاگ کے ہیں اور فارسی میں یہ خوبصورت اور خوش وضع کے معنی میں مستعمل ہے ۔ اردو میں بھی یہ لفظ خوبصورت اور خوش شکل کے معنی میں مستعمل ہے ۔ گویا یہ معنی صرف اردو اور فارسی تک محدود ہیں ۔

شیکسپیئر کی اردو ۔ انگریزی ڈکشنری میں اس کا اندراج عربی لفظ کے طور پر خوبصورت کے معنی میں ہوا ہے ۔ اردو کی مشہور لغت 'فرہنگ آصفیہ' میں اسے اردو لفظ کی حیثیت سے شامل کیا گیا ہے اور اس ضمن میں یہ وضاحت بھی مندرج ہے :

'جن لغات والوں نے اسے ان معنی میں عربی قرار دیا ہے ، وہ خطا پر ہیں ۔ کیونکہ عربی میں اس کے معنی مکر و فریب کے آئے ہیں ۔ اور فارسی میں یہ لفظ کسی استاد کے کلام یا تصانیف ایران میں نہیں پایا جاتا ۔ پس ان معنوں میں اردو کی گھڑت ہے ۔ اس لئے اس کو اردو ہی کہنا چاہئے' ۔

مؤلفِ فرہنگ اصفیہ کی یہ بات تو درست ہے کہ عربی میں 'شکیل' خوب صورت کے معنی میں نہیں ملتا، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ عربی میں یہ مکر و فریب کے معنی میں مستعمل ہے ۔ کیونکہ عربی کتب لغت میں 'شکیل' بالفتح کے تحت ان معنی کا ذکر نہیں ملتا ۔ البتہ فارسی لغت 'برھان قاطع' میں یہ معنی مذکور ہیں ۔ اس سلسلہ میں 'برھان قاطع'

کا اندراج حسب ذیل ہے :

'شکیل: بکسر اول بروزن سبیل، بمعنی چدار است ۔ وآن ریسمانی باشد کہ برپای اسب واستر بدخصلت بندند ۔ و بمعنی مکر و فریب و حیلہ ھم گفتہ اند'۔

'برہان قاطع' کے حاشیہ نگار نے معنی اول کے لئے 'شِگال' اور دونوں معنی کے لئے 'شکال' سے رجوع کرنے کی ہدایت کی ہے۔ 'شگال' کے متعدد معنی مذکور ہیں ۔ جن میں سے ایک معنی پیکھڑا بھی ہیں ۔ 'شِکال' کے معنی ' برہان قاطع' میں وہی مرقوم ہیں جو 'شکیل' کے تحت مندرج ہیں یعنی پیکھڑا اور مکر و فریب ۔

. عربی لغت 'المنجد' میں بھی 'شکال' کے ایک معنی پیکھڑا بتائے گئے ہیں ۔ البتہ عربی میں ان معنی میں 'شکیل' کا سراغ نہیں ملا ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان معنی میں 'شکیل' 'شکال' کا امالہ یا فارسی تصرف ہے ۔ جہاں تک اس کے معنی میں مکر و فریب، کا تعلق ہے تو عربی کتب لغت میں 'شکیل' یا 'شکال' کے ضمن میں ان معنی کا ثبوت نہیں ملتا ۔ ان معنی میں اسے فارسی لفظ کہہ سکتے ہیں یا فارسی کا معنوی تصرف ۔ عربی میں اس کے مادہ 'شکل' کے معنی میں التباس، اشتباہ کا مفہوم تو شامل ہے، مگر 'شکیل' کے لئے معنی ثابت نہیں ہیں ۔ البتہ یہ معنی 'اشکال' کے ہو سکتے ہیں ۔ ہو سکتا ہے ان معنی میں 'شکال' 'اشکال' کا مخفف ہو اور اس کا امالہ 'شکیل' بنا لیا گیا ہو ۔ بہر حال اگر ایسا ہے تو بھی یہ معنی و مفہوم 'شکیل' بالکسر کے ہیں ۔ 'برہان قاطع' کے علاوہ 'غیاث اللغات' میں بھی یہ لفظ ان دونوں معنی میں بالکسر مندرج ہے ۔ غالباً مؤلف نے 'غیاث اللغات' پر انحصار کیا ہے ۔ مگر یہ فرق نظر انداز کر دیا کہ ان معنی میں 'شکیل' بکسر اول ہے ۔ اردو اور فارسی میں خوبصورت کے معنی میں جو 'شکیل'

مستعمل ہے وہ بفتح اول ہے۔

اس 'شکیل' بالفتح کے ضمن میں 'فرہنگ عمید' کا اندراج درست ہے۔ اس میں مذکور عربی معنی کی تصدیق 'المنجد' سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ 'المنجد' میں مذکور ہے: 'الشکیل: الزبد المختلط بالدم یظهر علی شیمة اللجام'۔ یعنی وہ خون آلود جھاگ جو لگام کے دھانہ پر ظاہر ہوتی ہے۔

ان تمام شواھد سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خوبصورت کے معنی میں 'شکیل' بالفتح ہے۔ اور ان معنی میں عربی میں مستعمل نہیں ہے۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ فارسی یا اردو والوں نے عربی 'شکل' بمعنی صورت سے عربی وزن فعیل پر خوبصورت کے معنی میں وضع کر لیا ہے۔ جہاں تک مؤلف فرہنگ آصفیہ کے اس ادعا کا تعلق ہے کہ یہ لفظ تصنیفات ایران میں نہیں ملتا تو اس کی تکذیب کے لئے تو 'فرہنگ عمید' کا حوالہ کافی ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ان معنی میں فارسی میں یہ لفظ تازہ وارد ہو اور قدیم تصانیف میں اس کا استعمال نہ ہوا ہو۔ ایسی صورت میں اس کی ایجاد کا سہرا اردو والوں کے سر بندھتا ہے۔ اردو سے فارسی میں اس کا جانا کچھ ایسا بعید از قیاس بھی نہیں ہے۔ اور بھی متعدد ایسے الفاظ ہیں جو اردو سے فارسی میں گئے ہیں۔ زندہ زبانوں میں لین دین ہوتا ہی رہتا ہے۔ اردو اور فارسی تو ایک دوسرے سے بہت قریب ہیں۔ بہر حال 'شکیل' بمعنی خوب صورت اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے عربی معلوم ہونے کے باوجود عربی لفظ نہیں ہے یہ اردو یا فارسی والوں کی ایجاد ہے۔ اس کی ظاہری صورت نے اہل لغت کو دھوکا دیا ہے۔ اب یہ لفظ اردو اور فارسی کا مشترکہ سرمایہ ہے۔

طلا: اس لفظ کے سلسلہ میں بھی اہل لغت میں بہت اختلاف پایا جاتا

ہے ۔ یہ لفظ عربی، فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں استعمال ھوتا ہے، اسلئے تینوں زبانوں کے اہل لغت نے اس کے متعلق داد تحقیق دی ہے ۔

شیکسپئر کی اردو ۔ انگریزی ڈکشنری میں یہ 'تِلّا' کی صورت میں مندرج ہے اور اسے 'طلا' سے مأخوذ قرار دیا گیا ہے ۔ اور 'طلا' کو 'سونا' کے معنی میں فارسی اور پالش کے تیل کے معنی میں عربیؔ بتایا ہے ۔

فیلن نے 'طلا' درج کر کے روغن مالش کے معنی میں فارسی اور سونا یا زر کے معنی عربی لفظ قرار دیا ہے ۔

فرهنگ عمید میں طلا بمعنی زر فارسی لفظ کی حیثیت سے اور طلاء بمعنی قطران و روغن مالش و شراب بحیثیت عربی لفظ الگ الگ درج ہیں

ہلیٹس نے طلا بمعنی زر کو فارسی لفظ کے طور پر درج کیا ہے اور اسے تِلا یا تله سے مأخوذ قرار دیا ہے اور مالش کے تیل کے مفهوم میں اسے عربی کہا ہے ۔ مؤلفِ فرهنگ آصفیه کے نزدیک 'طلا' بہر صورت معرّب ہے ۔ زر کے معنی میں 'تله' کا معرّب ہے اور مالش کے تیل کے معنی میں 'تیل' کا معرّب ہے ۔

اس باب میں 'برهان قاطع' کا اندراج حسب ذیل ہے:۔

'طلا بکسر اول معروفست که بعربی ذهب خوانند ۔ ودر عربی شراب راگویند ۔ وبعضی گویند طلا مثلث است یعنی شیرۂ انگوری که سه حصۂ آن جوشیده ویک حصه مانده باشد ۔ و قطران نیز گفته اند ۔ وآن صمغی باشد سیاه ۔ وبفتح اول هم در عربی تن و بدن حیوانات و بچه حیوان سم شکافته باشد' ۔

اس اندراج کے مطابق طلا کے معنی ہیں سونا، شیره انگور، قطران اور بالفتح کے معنی جانور کا جسم اور پھٹے کُھر والے جانور کا بچه ۔ اس کے حاشیه میں 'منهتی الارب' سے منقول ہے: '۰۰۰ دراصل (عر) طلاء ککساء

(بکسر اول) قطران ۔ و ہرچه آنرا مالند بر جای'۔

اس پر حاشیه نگار نے لکھا ہے 'در فارسی از ترکیب 'زرطلا' موصوف را حذف کردہ 'طلا' را بجای آن بکار برند'۔

ان شواهد سے متبادر ہے که 'طلا' کے اصلی معنی قطران ہیں، جو گوند کی ایک قسم ہے ۔ اس میں ملا کر جو چیز (تیل) استعمال کی جاتی ہے، وہ بھی 'طلا' کہلانے لگی ۔ اس طرح روغنِ مالش کا نام طلا پڑ گیا ۔

سونـا یا زر کے معنی میں 'زرطـلا' کی ترکیب استعـمال هوتی تھی ۔ 'زرطلا' سے مراد وہ سونا تھا جو کیمیائی عمل سے یا کوئی چیز ملا کر ملمع کیا جاتا تھا یا اس کا پانی پھیرا جاتا تھا ۔ بعد میں اس ترکیب کا موصوف یعنی جز اول 'زر' حذف هو گیا محض طلا سونے کے معنی میں استعمال هونے لگا ۔

'المنجد' اور 'صراح' میں بھی وہی معنی مذکور ہیں، جن کا ذکر 'برهان قاطع' کے اقتباس میں آ چکا ہے ۔

ان تمام شواهد اور اقتباسات سے یہی نتیجه برآمد هوتا ہے که هر دو معنی میں 'طلا' ایک ہی لفظ ہے ، جو اصلاً عربی ہے اس کے مختلف استعمالات اور تصرفات سے مختلف معنی پیدا هوئے ۔ تاہم دونوں معنوں میں یه فارسی والوں کا تصرف ہے ۔ تِلّا یا تِلا کو اس کا مہنّد یا مورد سمجھنا چاہیے ۔ اگر مؤلفِ فرهنگ آصفیه کی رائے درست مانی جائے تو اصلاً یه اردو لفظ قرار پائے گا ۔ تاہم کسی بھی صورت اور معنی میں یه فارسی الاصل نہیں ہے ۔ البته ان تصرفات کے سبب اسے فارسی سمجھا جائے تو الگ بات ہے ۔

عرابه: اس لفظ کی دوسری صورت 'ارابه' ہے ۔ اس لفظ کی اصل کے متعلق اہل لغت کی آراء اختلاف کا شکار ہیں ۔

شیکسپئر کی اردو - انگریزی ڈکشنری میں 'عَرَابہ' کا اندراج فارسی لفظ کے طور پر ہوا ہے - 'بہار عجم' میں اسے 'ارابہ' ہی کی ایک شکل بتایا گیا ہے - چنانچہ مذکور ہے: 'عرابہ - ہماں ارابہ بالف - وایں رسم خط بعضی است'۔

'بہار عجم' میں 'ارابہ' کی تشریح یوں کی گئی ہے: 'ارابہ: بروزن قرابه، گردون چوبی که بران بار کنند و بعضی رسم خط 'عرابه' بعین نویسند واین غلط عام ست - و صحیح 'عراده' بعین و دال مهملتین'۔

گویا مؤلف 'بہار عجم' کے نزدیک 'عرابہ' غلط العام ہے اور اس کی صحیح صورت 'عرادہ' ہے -

'لغات سعیدی' میں چھکڑا ، گاڑی کے معنی میں 'عرابہ' درج ہے مگر اس وضاحت کے ساتھ کہ اس کی اصل 'عرّادہ' ہے -

عمید نے 'عرابہ' درج نہیں کیا، البتہ 'ارابہ' گاڑی کے معنی میں شامل کیا ہے اور اس کے صحیح یا غلط ہونے کی صراحت نہیں کی -

'غیاث اللغات' میں بھی 'ارابہ' ہی مندرج ہے - غیاث نے 'بہار عجم' کے مذکورہ بالا اندراج کا حوالہ دینے کے بعد لکھا ہے کہ برہان اور جہانگیری میں 'غـردہ' بغین معجمہ و دال مهملہ بمعنی گردون چوبی ہے - اس لئے 'غرادہ' اس کا مزید علیہ ہو سکتا ہے - 'برہان قاطع' میں 'غردہ' بمعنی ارابہ و گردون چوبی مرقوم ہے - حاشیہ نگار نے اسے 'عرادہ' کا مصحف اور مخفف قرار دے کر 'منتہی الارب' کے حوالہ سے اس کے معنی منجنیق سے چھوٹا آلہ جنگ بیان کئے ہیں اور 'ارابہ' سے رجوع کرنے کی ہدایت کی ہے - 'برہان قاطع' میں 'ارابہ' بمعنی گردون مندرج ہے - اس کے متعلق حاشیہ نگار نے کہـا ہے کہ اس کا معـرّب 'عربہ' ہے، جس کی جمع 'عربات' آتی ہے - ' تفسیرالالفاظ الدخلیه فی اللغةالعربیه' کے حوالہ سے بتایا ہے کہ اس کی اصل

یونانی لفظ ARMA (ارمه) ہے ۔ جس کا پہلا حرف عین سے اور میم بائے موحدہ سے بدل گیا جس طرح 'مکّہ' سے 'بکّہ' بن گیا ۔ ابن بطوطہ نے یہ لفظ عربی میں شامل کیا ۔

اب اگر ایک نظر 'عرادہ' پر بھی ڈال لی جائے تو بہتر ہو گا، تاکہ صحیح نتیجہ تک پہنچنے میں مدد مل سکے ۔

'فرہنگ عمید' میں 'عرّادہ' عربی لفظ کے طور پر شامل ہے اور اس کے معنی منجنیق سے مشابہ آلہ جنگ، جو پتھر پھینکنے کے کام آتا تھا، بتائے ہیں ۔ ان معنی کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے ۔ 'المنجد' سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ۔ چنانچہ 'المنجد' میں 'العرّادہ' کے معنی 'آلة الحربیه لرمی الحجارة' یعنی پتھر پھینکنے کا آلہ جنگ مذکور ہیں ۔ 'صراح' میں بھی اس کے یہی معنی بیان ہوئے ہیں ۔

ان اسناد سے 'عرّادہ' کے معنی چھوٹی منجنیق محقق ہو چکے ہیں ۔ ایسی صورت میں اسے گاڑی کے معنی میں عرابہ یا ارابہ کی اصل قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں ہے ۔

بعض اہل لغت کو 'عرابہ' اور 'عرادہ' کے مابین صوتی مشابہت سے مغالطہ ہوا ہے ۔ اسلئے انھوں نے 'عرادہ' کو 'ارابہ' یا 'عرابہ' کا مأخذ سمجھ لیا ۔ مگر ایسا کرتے وقت وہ معنوی فرق نظر انداز کر گئے ۔ جس کی وجہ سے صورت حال پیچیدہ ہو گئی ۔ اسی طرح بعض لغت نویس 'غردہ' سے دھوکا کھا گئے ۔ حالانکہ ان معنی میں 'غردہ' کوئی لفظ ہی نہیں ہے ۔ عربی میں 'غرد' کا مادہ پرندوں کے چہچہانے کے معنی میں آتا ہے ۔ اس مادہ سے مشتق تمام الفاظ کے معنی میں پرندہ یا چہچہاہٹ کا مفہوم پایا جاتا ہے ۔ اس لئےاس سلسلہ میں یہ لفظ خارج از بحث ہے اور 'برہان قاطع' کے حاشیہ نگار کی

رائے صحیح ہے کہ 'غردہ' خود کوئی لفظ نہیں ہے بلکہ 'عرادہ' کی تصحیف و تخفیف ہے ۔ بہر کیف غردہ، غرادہ اور عرادہ کا گاڑی کے معنی میں عرابہ یا ارابہ سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ یہ ایک الگ لفظ ہے ۔ یہاں بھی 'برہان قاطع' کے حاشیہ نگار کی رائے صائب معلوم ہوتی ہے کہ اصلاً یہ یونانی لفظ 'ارمہ' ہے، جو الف اور میم کے عین مہملہ و بائے موحدہ میں تبدیل ہونے سے عربی میں 'عربہ' کی صورت میں رائج ہوا ۔ اس کی تائید دوسرے مأخذ سے بھی ہوتی ہے ۔ 'المنجد' میں 'عربہ' گاڑی یا سواری کے معنی میں موجود ہے اور اسے یونانی الاصل ظاہر کیا گیا ہے ۔ چنانچہ یہی 'عربہ' فارسی میں الف کے اضافہ سے 'عرابہ' اور پھر عین کے الف سے تبادل کی صورت میں 'ارابہ' رواج پا گیا ۔ عمید نے بھی 'عربہ' عربی لفظ کے طور پر گاڑی کے معنی میں درج کیا ہے ۔

چونکہ فارسی میں یہ لفظ عربی سے آیا ہے، اسلئے فارسی میں اس کا املا 'عرابہ' قابل ترجیح ہے ۔ اسے 'عربہ' کا مزید علیہ بھی کہہ سکتے ہیں ۔ اگر 'عربہ' استعمال کیا جائے تو مزید بہتر ہے ۔ تاہم 'ارابہ' سے 'عرابہ' قابل ترجیح ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا اپنے عربی مأخذ 'عربہ' سے قریبی تعلق قائم رہتا ہے ۔ 'ارابہ' لکھنے کی صورت میں اصل سے بُعد پیدا ہو جاتا ہے جو مغالطہ کا باعث ہے ۔

قرنفل: اس لفظ کی اصل کے متعلق محققین میں اختلاف رائے ہے اہل لغت اور محققین کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ یونانی الاصل ہے ۔

'فرہنگ عمید' میں اسے 'قرنقل' اور 'قرنفول' کی صورتوں میں درج کر کے 'مأخوذ از یونانی' بتایا گیا ہے ۔ شیکسپیئر نے بھی اس کا اندراج یونانی لفظ کی حیثیت سے کیا ہے ۔ 'برہان قاطع' کے متن میں تو 'قرنفل' درج نہیں

ہے، البتہ حاشیہ نگار نے اسے حاشیہ میں درج کر کے ،' ژاہا'، 'ہرمزد نامہ' اور 'نفس' کے حوالہ سے اس کی اصل یونانی KARUPHULON بتائی ہے۔

محققین کے دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ لفظ ہندی الاصل ہے اور اس کا مأخذ ہندی لفظ 'کرن پھول' ہے۔ جس کے ترکیبی معنی ہیں: کان کا پھول ۔ چونکہ قدیم ہندوستان میں عورتیں لونگ کا پھول گوشوارہ کے طور پر کان میں پہنتی تھیں، اسلئے اس کا یہ نام پڑ گیا۔ مؤلف فرہنگ آصفیہ نے بھی 'قرنفل' کو 'کرن پھول' کا معرّب قرار دیا ہے۔ اس کی تائید کچھ اور ذرائع سے بھی ہوتی ہے۔ 'برہان قاطع' کے مذکورہ بالا حوالہ ہی میں آگے چل کر حاشیہ نگار نے 'آداب اللغة العربیہ' اور تقی زادہ کے مضمون مشمولہ مجلہ 'یادگار' سال۳ شمارہ ٦ ص ٢٢ کے حوالہ سے اسے ھندی الاصل قرار دیتے ہوئے 'فرہنگ نظام' کا یہ اقتباس بھی درج کیا ہے: 'در ہندی 'کرن پھول' (بمعنی گل گوش) [کرن بمعنی گوش و پھول گل است] وجہ تسمیہ آنکہ: زنان ہند از قدیم آنگاہ کہ گوشوارہ بگوش نکنند، بجای آن گل میخک در سوراخ گوش میگذارند تا بہم نیاید'۔

'منتہی الارب' میں اس کے متعلق مذکور ہے: قرنفل، میخک کہ بار یا شکوفۂ درختی است در جزائر ہند پیداگردد''۔

ان دونوں نظریوں کا تقابل کرتے ہوئے اگر قرائن کو بھی پیش نظر رکھا جائے تو اس کے ہندی الاصل ہونے کا نظریہ قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے۔ عربی میں اس کی دوسری شکل 'قرنفول' ہے ، جیسا کہ عمید کے حوالہ سے اس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے 'المنجد' میں بھی 'قرنفل' اور 'قرنفول' دونوں صورتیں مندرج ہیں۔ معنوی مماثلت کی علاوہ اگر کرن پھول اور قرنفول کو ملحوظ رکھا جائے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ 'کرن پھول' اور 'قرنفول' ایک

رائے صحیح ہے کہ 'غردہ' خود کوئی لفظ نہیں ہے بلکہ 'عرادہ' کی تصحیف و تخفیف ہے ۔ بہر کیف غردہ، غرادہ اور عرادہ کا گاڑی کے معنی میں عرابہ یا ارابہ سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ یہ ایک الگ لفظ ہے ۔ یہاں بھی 'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار کی رائے صائب معلوم ھوتی ہے کہ اصلاً یہ یونانی لفظ 'ارمہ' ہے، جو الف اور میم کے عین مہملہ و بائے موحدہ میں تبدیل ھونے سے عربی میں 'عربہ' کی صورت میں رائج ھوا ۔ اس کی تائید دوسرے مأخذ سے بھی ھوتی ہے ۔ 'المنجد' میں 'عربہ' گاڑی یا سواری کے معنی میں موجود ہے اور اسے یونانی الاصل ظاھر کیا گیا ہے ۔ چنانچہ یہی 'عربہ' فارسی میں الف کے اضافہ سے 'عرابہ' اور پھر عین کے الف سے تبادل کی صورت میں 'ارابہ' رواج پا گیا ۔ عمید نے بھی 'عربہ' عربی لفظ کے طور پر گاڑی کے معنی میں درج کیا ہے ۔

چونکہ فارسی میں یہ لفظ عربی سے آیا ہے، اسلئے فارسی میں اس کا املا 'عرابہ' قابل ترجیح ہے ۔ اسے 'عربہ' کا مزید علیہ بھی کہہ سکتے ہیں ۔ اگر 'عربہ' استعمال کیا جائے تو مزید بہتر ہے ۔ تاہم 'ارابہ' سے 'عرابہ' قابل ترجیح ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا اپنے عربی مأخذ 'عربہ' سے قریبی تعلق قائم رھتا ہے ۔ 'ارابہ' لکھنے کی صورت میں اصل سے بُعد پیدا ھو جاتا ہے جو مغالطہ کا باعث ہے ۔

قرنفل: اس لفظ کی اصل کے متعلق محققین میں اختلاف رائے ہے اہل لغت اور محققین کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ یونانی الاصل ہے ۔

'فرھنگ عمید' میں اسے 'قرنقل' اور 'قرنفول' کی صورتوں میں درج کر کے 'مأخوذ از یونانی' بتایا گیا ہے ۔ شیکسپیئر نے بھی اس کا اندراج یونانی لفظ کی حیثیت سے کیا ہے ۔ 'برھان قاطع' کے متن میں تو 'قرنفل' درج نہیں

ہے، البتہ حاشیہ نگار نے اسے حاشیہ میں درج کر کے ،' زاہا'، 'ہرمزد نامہ' اور 'نفس' کے حوالہ سے اس کی اصل یونانی KARUPHULON بتائی ہے ۔

محققین کے دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ لفظ ہندی الاصل ہے اور اس کا مأخذ ہندی لفظ 'کرن پھول' ہے ۔ جس کے ترکیبی معنی ہیں: کان کا پھول ۔ چونکہ قدیم ہندوستان میں عورتیں لونگ کا پھول گوشوارہ کے طور پر کان میں پہنتی تھیں، اسلئے اس کا یہ نام پڑ گیا ۔ مؤلف فرہنگ آصفیہ نے بھی 'قرنفل' کو 'کرن پھول' کا معرّب قرار دیا ہے ۔ اس کی تائید کچھ اور ذرائع سے بھی ہوتی ہے ۔ 'برھان قاطع' کے مذکورہ بالا حوالہ ہی میں آگے چل کر حاشیہ نگار نے 'آداب اللغة العربیه' اور تقی زادہ کے مضمون مشمولہ مجلہ 'یادگار' سال۳ شمارہ ٦ ص ۲۲ کے حوالہ سے اسے ھندی الاصل قرار دیتے ہوئے 'فرہنگ نظام' کا یہ اقتباس بھی درج کیا ہے: 'در ہندی 'کرن پھول' (بمعنی گل گوش) [کرن بمعنی گوش و پھول گل است] وجہ تسمیہ آنکہ: زنان ہند از قدیم آنگاہ کہ گوشوارہ بگوش نکنند، بجای آن گل میخک در سوراخ گوش میگذارند تا بہم نیاید' ۔

'منتہی الارب' میں اس کے متعلق مذکور ہے: قرنفل، میخک کہ بار یا شکوفۂ درختی است در جزائر ہند پیداگردد'' ۔

ان دونوں نظریوں کا تقابل کرتے ہوئے اگر قرائن کو بھی پیش نظر رکھا جائے تو اس کے ہندی الاصل ہونے کا نظریہ قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے ۔ عربی میں اس کی دوسری شکل 'قرنفول' ہے ، جیسا کہ عمید کے حوالہ سے اس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے 'المنجد' میں بھی 'قرنفل' اور 'قرنفول' دونوں صورتیں مندرج ہیں ۔ معنوی مماثلت کی علاوہ اگر کرن پھول اور قرنفول کو ملحوظ رکھا جائے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ 'کرن پھول' اور 'قرنفول' ایک

ہی لفظ کی دو صورتیں ہیں ۔ چونکہ عربی میں 'بھ' کی آواز نہیں ہے، اسلئے اس کی قریب ترین آواز 'ف' سے بدل دیا گیا ۔ 'قرنقل' کو 'قرنفول' کی تخفیف کہا جا سکتا ہے ۔ یہاں اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھا جائے کہ جیسا کہ 'منہتی الارب' میں مذکور ہے، لونگ کا درخت جزائر ہند میں پیدا ہوتا ہے ۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس کا اصلّی نام بھی ہندی ہونا چاہئے ۔ اس لحاظ سے بھی اس کا اصلی نام 'کرن پھول' ہی قرار پائے گا ۔

جہاں تک یونانی کے KARUPHULON یا CARYOPHYLLA کا تعلق ہے تو یہ بھی 'کرن پھول' ہی سے مأخوذ ہیں ۔ ہندی اور یونانی آریائی گروہ کی زبانیں ہیں، اسلئے ان میں لفظی اشتراک مستبعد نہیں ہے ۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عرب تاجرین کا جزائر ہند سے تجارتی تعلق قدیم الایام سے قائم ہے ۔ عرب تاجرین نے 'کرن پھول' کو عربی زبان میں عربی لہجہ کے مطابق 'قرنفول' کی صورت میں شامل کیا، جو مخفف صورت میں 'قرنفل' ہو گیا ۔

ان تمام شواھد اور اسناد سے 'قرنفل' کی اصل ہندی 'کرن پھول' ثابت ہوتی ہے ۔

قلندر: یہ لفظ فارسی میں عام استعمال ہوتا ہے ۔ اہل تصوف میں تو یہ ایک خاص اصطلاح کے طور پر بھی متداول ہے اس کی اصل کے متعلق اہل لغت اور محققین لسانیات میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے ۔

پلیٹس نے اسے فارسی لفظ کے طور پر درج کیا ہے اور اس کی اصل 'کلندر' بمعنی چوب ناتراشیدہ، بتائی ہے ۔ 'غیاث اللغات' اور 'فرہنگ آصفیہ' میں بھی یہی نظریہ پیش کیا گیاہے ۔ البتہ فرہنگ آصفیہ میں اس کا ایک مبدّل 'غلندر' بھی مذکور ہے ۔

'فرہنگ عمید' میں بھی اس لفظ کا اندراج فارسی لفظ کے طور پر ہوا

ہے اور اس کے مبدّلات قرندل اور کلندر مرقوم ہیں۔

اہل لغت کی اکثریت اسے 'کلندر' یا 'کلندرہ' بمعنی چوب گندہ و ناتراشیدہ کا معرّب یا مبدّل قرار دیتی ہے۔ دساسی (DE SACY) کے نزدیک یہ گروہ اپنے بانی شیخ قرندل کی نسبت سے 'قرندل' سے موسوم ہوا۔
اس صورت میں 'قلندر' کو 'قرندل' کا مقلوب سمجھا جائے گا 'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار نے IWANOV کی کتاب TRUTH WORKERS کے حوالہ سے مصنف کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ چالیس سال تک میں اس لفظ کا مادہ تلاش کرنے میں مصروف رہا اور ماھرین لسانیات سے اس مسئلہ پر بحث کی مگر کوئی قابل قبول نتیجہ برآمد نہیں ہوا۔ اس سلسلہ میں فارسی ترکیب 'کلاں تر' بھی زیر غور آئی ، لیکن بات نہیں بنی ۔ عربی، ترکی، سنسکرت، ارمنی، گرجی زبانوں میں کوئی ایسا لفظ نہیں ملا جسے اس کی بنیاد قرار دیا جا سکے۔ البتہ یونانی میں ایک لفظ CALETOR ہے، جس کا مادہ CALEO ہے، جس کے معنی دعا کرنا اور حاضر کرنا ہیں۔ اس کے معنی دعا لئے جا سکتے ہیں۔ یہ خیال روسی اصطلاح KALIKA سے ذھن میں آیا، جو اسی مادہ سے مشتق ہے۔ یہ اصطلاح قرون وسطی میں مروج تھی۔ J.A.B. PALMER نے بھی اس خیال کی تائید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ قدیم زمانہ میں اس کے استعمال میں بہت ندرت پائی جاتی تھی۔ مگر جدید کتابوں میں یہ اصطلاح استعمال نہیں ھوئی ۔ ایک مدت سے ادبی تحریروں میں اس کا استعمال متروک ہے۔ اس لفظ کو عربی لفظ داعی کے معنی میں استعمال کرنے میں کوئی اِشکال نہیں ہے۔ بشرطیکہ یہ ملحوظ رکھا جائے کہ وہ لوگوں کو مخصوص عبادت گاھوں کی زیارت کی دعوت دیتے تھے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ 'قلندر' کا مأخذ یونانی لفظ

CALETOR ہے۔ جب تک اس سے بہتر کوئی توجیہ پیش نہیں کی جاتی یہی مأخذ لائق ترجیح ہے۔

کاغـذ: اس لفظ کی اصل کے متعلق مختلف اقوال ملتے ہیں۔ 'بہار عجم' میں اسے 'کاغ' بمعنی آواز و فریاد اور دال کلمۂ نسبت سے مرکب بتایا گیا ہے، کیونکہ لکھتے وقت کاغذ سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ ذال معجمہ سے 'کاغذ' کو معرّب بتایا گیا ہے، گویا دال مہملہ سے 'کاغد' فارسی لفظ ہے اور عربی میں بذال معجمہ استعمال ہوتا ہے۔ مگر عربی کتب لغت پر نظر ڈالنے سے یہ مفروضہ غلط ثابت ہوتا ہے۔ 'المنجد' میں اس کا اندراج 'کغد' کے تحت ہوا ہے اور 'کاغد' بفتح و کسر غین دونوں صورتوں میں دال بے نقطہ سے درج ہے۔ 'صراح' میں بھی 'کاغد' دال مہملہ ہی سے درج ہے۔ دونوں میں اسے فارسی الاصل قرار دیا گیا ہے۔ ان حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ فارسی عربی دونوں زبانوں میں صحیح لفظ دال مہملہ سے ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں ذال نقطہ دار کہاں سے آگئی۔ اس کا یہی جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متعربین کی کارستانی ہے، جو عربوں سے زیادہ عربی زدہ ہیں۔ اور ذال' معجمہ' سے کچھ زیادہ ہی شغف رکھتے تھے۔ فارسی کے اور متعدد الفاظ کے ساتھ ساتھ یہ بدعت اس لفظ کے سلسلہ میں بھی رواج پا گئی۔

اب آئیے اس کی اصل کی طرف۔ اس سلسلہ میں 'بہار عجمؒ' میں پیش کردہ نظریہ کا ذکر ہو چکا ہے، مگر یہ نظریہ ذہن قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ آواز یا فریاد کا تعلق کاغذ سے نہیں بلکہ قلم سے ہے۔ بانگ قلم یا صریر خامہ مشہور ہے۔ علاوہ بریں کاغذ کا بنیادی تعلق آواز سے نہیں بلکہ تحریر سے ہے۔ اس لئے اسے 'کاغ' بمعنی آواز سے مأخوذ قرار دینا بعید از قیاس ہے۔

اس کی اصل کے متعلق دوسرا نظریہ 'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار نے LAUFER کے حوالہ سے پیش کر کے بتایا ہے کہ اس کی اصل چینی لفظ KU–CHIH یا KOK–CI ہے، جس کا قدیم تلفظ KOK–DZ تھا۔ فرای کے خیال میں گمان غالب یہ ہے کہ قدیم عربی کلمہ 'کاغذ' ترکی سے مأخوذ ہے یا لوفر کے خیال کے مطابق اس کی اصل چینی ہے۔ محققین کی اکثریت کاغذ کو چین کی ایجاد سمجھتی ہے۔ اسلئے ظاھر ہے اس کا نام بھی چینی زبان ہی میں وضع کیا گیا۔ لہذا لوفر کی یہ رائے صائب ہے کہ اس کی اصل چینی لفظ KOK DAZ ہے۔ صوتی لحاظ سے بھی یہ لفظ کاغذ سے قریبی مشابہت رکھتا ہے۔ جہاں تک فرائی کی اس رائے کا تعلق ہے کہ اس کی اصل ترکی ہے تو یہ بھی درست ہو سکتی ہے۔ فرائی اور لوفر کی آراء میں اس طرح تطبیق پیدا کی جا سکتی ہے کہ یہ لفظ چینی سے ترکی میں منتقل ھوا، اور ترکی سے عربی میں۔ ترکوں اور منگولوں کا چین سے تعلق محتاج ثبوت نہیں ہے۔ اس طرح ترکوں اور عربوں کے روابط پرانے ہیں۔ فارسی اور ترکی کا تعلق بھی واضح ہے۔ اسلئے یا تو یہ لفظ چینی سے ترکی میں اور ترکی سے عربی اور عربی سے فارسی میں آیا، یا چینی سے ترکی ، ترکی سے فارسی اور فارسی سے عربی میں گیا۔ بہر حال کوئی بھی صورت ھو اس کی اصل چینی قرار پاتی ہے۔ چینی KOK–DZ اور عربی و فارسی کاغذ میں جو کسی قدر صوتی فرق ہے وہ بعید از قیاس نہیں ہے۔ لفظوں کے سفر میں عموماً ان کی شکلیں تبدیل ھو جاتی ہیں۔ کیونکہ ایک زبان کا لفظ جب کسی دوسری زبان میں داخل ھوتا ہے تو اس زبان کے لہجہ اور مزاج سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے اس میں صوری اور معنوی دونوں قسم کے تصرفات ھوتے ہیں۔ ان تصرفات کی وجہ سے بعض اوقات الفاظ اپنی اصلی صورت پر قائم نہیں رہتے

۔ تاہم کچھ نہ کچھ مشابہت اور معنوی اشتراک ضرور باقی رہتا ہے ۔ یہ مشابہت کاغذ اور KOK-DAZ میں بھی موجود ہے ۔

کرایہ: اس لفظ کو بعض اہل لغت نے فارسی قرار دیا ہے اور دوسروں نے عربی ظاہر کیا ہے ۔ پلیٹس نے اسے فارسی لفظ کے طور پر شامل کیا ہے ۔ 'فرہنگ آصفیہ' میں بھی اس کا اندراج فارسی لفظ کی حیثیت سے ہوا ہے ۔ 'فرہنگ عمید' میں کراء ، کرایہ کا اندراج عربی الفاظ کے طور پر ہوا ہے ۔ گویا عمید کے نزدیک کراء اور کرایہ دونوں صورتوں میں عربی میں مستعمل ہے ۔

'غیاث اللغات' کے مؤلف کا بیان ہے کہ یہ عربی لفظ ہے، مگر فارسی والے اسے اپنا سمجھتے ہیں ۔

'برہان قاطع' کے حاشیہ نگار نے 'منتھی الارب' کے حوالہ سے 'کرایہ' کو عربی 'کراء' سے مأخوذ قرار دیا ہے ۔ اس کی تائید دوسرے مأخذ سے بھی ہوتی ہے عربی میں 'کراء' موجود ہے اور معنوی اشتراک بھی پایا جاتا ہے ۔ 'منتھی الارب' میں اس کے معنی 'مزد مستاجر' مذکور ہے ۔ 'صراح' میں اس کے معنی 'مزد' بتائے گئے ہیں ۔ 'المنجد' میں اس کا اندراج 'الکراء والکروہ' دو صورتوں میں ملتا ہے اور معنی 'اجرۃ المستاجر' مرقوم ہیں ۔ مگر عربی میں یہ لفظ 'کرایہ' کی صورت میں نہیں ملتا ۔ اسلیے 'کرایہ' کو عربی نہیں کہہ سکتے، جیسا کہ عمید نے ظاہر کیا ہے ۔ یہ درست ہے کہ 'کرایہ' عربی 'کراء' سے مأخوذ ہے ۔ مگر 'کرایہ' عربی میں استعمال نہیں ہوتا ۔ اسلئے 'کرایہ' کو فارسی کا تصرف سمجھنا چاہیے ۔ بالفاظ دیگر 'کرایہ' عربی 'کراء' کی مفرّس صورت ہے ۔

منجنیق: اسے عموماً فارسی 'منجنیک' کا معرّب بتایا جاتا ہے ۔ چنانچہ '

فرہنگ عمید' میں اس کا اندراج عربی لفظ کے طور پر ہوا ہے اور یہ وضاحت کی گئی ہے کہ فارسی میں اسے 'منجنیک' کہتے ہیں اور عربی میں اس کی ایک صورت 'منجلیق' بھی ہے۔ 'غیاث اللغات' میں متعدد کتب لغت کے حوالہ سے اس کی اصل فارسی لفظ ' من چہ نیک ' ہے۔

'برھان قاطع' میں ' منجنیک' کے تحت بیان کیا گیا ہے کہ اس کا معرّب 'منجنیق' ہے۔ 'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار نے 'قاموس' کے حوالہ سے اس کی اصل 'من چہ نیک' بتانے کے بعد صاحبِ 'فقہ اللغہ' کی یہ رائے بھی تقل کی ہے کہ یہ وجہ اشتقاق عامیانہ ہے۔ لید اور اسکات کے حوالہ سے بتایا ہے کہ 'منجنیق' دراصل 'منجنیق' کی تصحیف ہے جس کی اصل MEXANIKOS ہے۔ اور اس کی یونانی صورت MAGHGHNIKON ہے اور 'منجلق' اس کی عامیانہ شکل ہے۔ 'المنجد' میں منجنیق اور منجلیق دونوں صورتیں مندرج ہیں اور اسے یونانی الاصل ظاھر کیا گیا ہے۔

ان شواھد سے ظاھر ھوتا ہے کہ یہ لفظ اصلاً فارسی نہیں ہے اور 'من چہ نیک' سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ محض ذھنی اپج ہے۔ اس کی اصل MEXANIKOS ہے۔

نارنگی: شیکسپیئر نے اپنی اردو۔ انگریزی لغت میں اس کا اندراج سنسکرت لفظ کے طور پر کیا ہے۔ پلیٹس نے اسے ہندی لفظ کی حیثیت سے شامل لغت کیا ہے۔ ' فرھنگ آصفیہ' میں اسے فارسی ظاھر کیا گیا ہے۔ فارسی کتب لغت میں اس کا اندراج فارسی لفظ کے طور پر ھوا ہے۔

سنسکرت میں 'نارنگ' کا سراغ تو ملتا ہے، مگر'نارنگی' کا ثبوت نہیں ملتا۔ اس میں تو کوئی شک و شبہ نہیں کہ اس کا مأخذ 'نارنگ' ہے۔ مگر اس پر یائے معروف کا اضافہ کس حیثیت سے ھوا ہے ، اس کے بارہ میں اکثر

اہل لغت خاموش ہیں ۔ اگر کسی نے کوئی توجیہ کی ہے تو وہ قابل قبول نہیں ہے ۔ مثلاً 'برہان قاطع' کے حاشیہ نگار نے 'ہرمزد نامہ' کے حوالہ سے اس کو ' از نارنگ + ی (نسبت)' بتایا ہے ۔ گویا اس میں 'ی' حرف نسبت ہے ۔ ایسی صورت میں 'نارنگی' کے معنی 'نارنگ' سے منسوب یا متعلق ہونگے ۔ یعنی کوئی ایسی چیز جو 'نارنگ' سے تعلق رکھتی ہو، وہ نارنگ سے بنی ہوئی کوئی چیز بھی ہو سکتی ہے یا رنگ بھی ہو سکتا ہے ۔ مگر 'نارنگی' ان معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔ خود 'ہرمزد نامہ' میں 'نارنگی' کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے: میوہ نارنگی ہمان نارنج شیرین یا پرتقال است ولی کوچک تر ...

البتہ 'برہان قاطع' میں ایک معنی ایسے مذکور ہیں، جن سے اس میں یائے نسبتی کا جواز پیدا ہوتا ہے ۔ چنانچہ 'برہان قاطع' کا اندراج ملاحظہ فرمائیے تاکہ بات واضح ہو سکے ۔ 'نارنگی: باکاف فارسی بروزن و معنی نارنجی است کہ رنگ مشہور و معروف باشد ۔ میوہ ای ہم ہست کہ از نارنج کو چک ترو شیرین تر ۔ و بمعنی بے رنگی ہم ہست کہ عدم رنگ باشد' ۔

اس اندراج میں یہ لفظ تین معنوں میں استعمال ہوا ہے اور تینوں معنوں میں 'ی' کی حیثیت مختلف ہے ۔ نارنجی رنگ کے معنی میں اس میں یائے نسبتی استعمال ہوتی ہے ۔ کیونکہ ان معنی میں اس کا تعلق نارنگ کے رنگ سے ہے ۔ یعنی نارنگ کا رنگ، بے رنگی کے معنی میں اس میں یائے مصدری استعمال ہوئی ہے، جو 'نارنگ' بمعنی بے رنگ میں اسم کیفیت کے معنی پیدا کرتی ہے ۔ مگر 'نارنگ' سے چھوٹے پھل کے معنی میں اس میں نہ یائے نسبتی ہے اور نہ یائے مصدری ۔ یہاں دراصل یائے تصغیر ہے ۔ اس صورت میں اس کے معنی 'چھوٹا نارنگ' ہوں گے ۔ چونکہ فارسی میں یائے تصغیر کا

وجود نہیں ہے، اس لئے فارسی اہل لغت اس کی کوئی معقول توجیہ نہیں کر سکے ۔ اگر کسی نے ایسی کوشش کی بھی تو بے خبری کے باعث صحیح نتیجہ اخذ نہ کر سکا ۔ یہ تو سبھی اہل لغت نے بتایا کہ 'از نارنگ کوچک تر' مگر اس کی کوچکی کا سراغ اس کی ترکیب اور ساخت میں تلاش نہ کر سکے ۔ یائے تصغیر اردو اور ہندی میں عام استعمال ہوتی ہے ۔ اس سے یہ حقیقت بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ 'نارنگی' اردو والوں کا تصرف ہے اردو والوں نے 'نارنگ' پر یائے تصغیر کا اضافہ کر کے اسے اسم مصغّر بنا لیا، جو ہندوستان کے فارسی شعراء و ادباء کے توسط سے فارسی زبان میں بھی رواج پا گئی اور اس وجہ سے فارسی کتب لغت میں بھی شامل کیا گیا ۔ بہر حال بصورت موجودہ 'نارنگی' اردو لفظ ہے ، جو فارسی میں بھی مستعمل ہے ۔

یشپ ، یشم: 'فرہنگ عمید' میں ان دونوں کا اندراج فارسی الفاظ کے طور پر ہوا ہے اور یہ صراحت بھی موجود ہے کہ عربی میں یشم یا یشف یا یشب کہتے ہیں ۔ لیکن اس صراحت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ اصلاً عربی ہے یا فارسی یا کسی اور زبان سے تعلق رکھتا ہے ۔ یہی حال دوسری کتب لغت کا ہے ۔

'برھان قاطع' کے حاشیہ نگار نے اس کے عربی مبدلات میں یشب ، یشف ، یشم، یسب ، یصف اور یصیب کا ذکر کیا ہے ۔ اس کی اصل کے بارہ مؤلفِ 'نفس' کا قول منقول ہے کہ یہ عبرانی یشفہ بمعنی مصقول سے مأخوذ ہے جو 'شفہ' بمعنی 'صیقلی شد' سے مشتق ہے ۔ یہی لفظ یونانی میں جا کر IASPIS کی صورت اختیار کر گیا ۔ یونانی سے یورپ کی دوسری زبانوں میمں منتقل ہوا اور ان زبانوں کے لہجہ کے مطابق مختلف صورتوں میں رائج ہوا ۔ مثلاً انگریزی میں JASPER اور فرانسیسی میں JASPE ہو گیا ۔

حاصل کلام یہ کہ اس کی اصل عبرانی 'یشفہ' ہے۔ اس کا معرب 'یشف' اور مبدّلات یشب ، یشم وغیرہ ہیں۔ فارسی میں جا کر یہ 'یشپ' ہو گیا۔



یار سرکش!

ببرد از من روان من ، روانی
بتی ، شوخی ، لطیفی ، دلستانی
مهی ، مهری، گلی ، مشکی، عبیری
خوشی ، خوبی ، حبیبی ، مهربانی
حریفی ، دلبری ، سنگی ، دلیری
ظریفی ، نازکی ، تیری ، کمانی
طبیبی ، دارویی ، دردی ، بلایی
قضایی ، محنتی ، رنجی ، قرانی
کمندی ، ناوکی ، تیری ، خدنگی
امیری ، پادشاهی ، پهلوانی
شریفی ، شاهدی ، خمری ،خماری
لطیفی ، سرکشی ، جانی ، جهانی
حسن ، مداح او گشتی ، ازآن شد
زبانت در سخن گوهر فشانی

حسن دهلوی

ڈاکٹر نذیر احمد
علی گڑھ ، بھارت

سلطان شمس الدین التتمش کے عہد کا ایک نامور امیر :

عزالدین بختیار

ملک عزاالدین بختیار کا ذکر دیوان سراجی خراسانی میں اس طرح ہے کہ سراجی نے اس کی ایک مدح میں ایک قصیدہ لکھا ۔ اس دیوان کی اشاعت تک اس امیر کی شخصیت کا واحد ماخذ یہی دیوان تھا ۔

سراج الدین خراسانی تخلص سراجی ، سلطان التتمش کے عہد کا ایک مشہور شاعر تھا ، دلّی آنے سے قبل وہ مکران (بلوچستان) میں تھا۔ مدت سے اس کے دیوان کے نسخے نایاب ہو چکے تھے ، راقم السطور کو اپنی تحقیقات کے درمیان اس کے دو نسخے ملے اور ان کے باھمی مقابلے سے اس کا ایک انتقادی متن ۱۹۷۲ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع کیا ، اس سے پہلے کے مملوک دور کے کسی شاعر کا دیوان معلوم نہیں ، اس بنا پر اس دور کا قدیم ترین صاحب دیوان شاعر ہے ، سراجی نے اس دور کی بعض شخصیات کی مدح میں قصائد لکھے ہیں ، ان میں سے ایک عزالدین بختیار ہے ۔ قصیدہ یہ ہے (۱)

تا زدم اندر سرزلف بت دلدار دست
پای صبر من برفت از جای و شد از کار دست

پای صبر آید بجای و دست باکار ، ار زنم
بار دیگر برسر زلف بت دلدار دست
ای بساکزدرد هجرش هر شبی دریای غم
بیدلان بر سر زنند از انده و تیمار دست
تا بنفشه سر برآورد از گلشن ، آمد ازو
پای دل درسنگ ، جان را شد زغم برخار دست
پای امید وصال یارچون از دست شد
مانده ام برسر شب و روز از فراق یار دست
دست دل درپای وصل یار اندک میرسد
زان سبب از هجر او برسر زنم بسیار دست
پای دل زان طرهٔ طرّار تا دربند شد
شستم از جان برسر آن طُرهٔ طرّار دست
می زنم تاپایمال درد هجرش گشته ام
هر شبی تا روز سر برسنگ و بر رخسار دست
ازره خون ریز در پای اجل ، دارد یکی
باسر تیغ ملک آن غمزهٔ خونخوار دست
آفتابِ قدر عزالدّین که از پای شرف
برسرگردون زند در کوکب سیار دست
بختیار احمد آن سر دفتر کلّ ملوک (۲)
کوبپای قدر برد از گنبد دوار دست
سرفراز لشکر خسرو که باشمشیر او
فیل نشناسد زپا اندر صف پیکار دست

سست گردد پای و دست یکجهـان اعـدای دین (۳)
از سرکـیـن چون زنـد در تیغ گوهـر بار دسـت
تیغ او مریخ را سراز بدن بیرون برد
گرنـدارد پای او زین سیرنـاهـموار دسـت
پیکـی از پیکـان او گرپـای بگـشـاید بروم
هیچ ترسـارا نیاید برسـرزنـار دسـت
گرنـسـیم خلق او سر در چنـارسـتـان نهـد
برکـنـد پای چنـار ازنـامـهٔ تاتـار دسـت
زیر پای اوجـهـان گر سربـسـر گنـجـی شود
از سرهـمـت نیالاید بدان مقـدار دسـت
سرکـشـان را روح شب خوش باد درآن دم که زد
درعـنـان باد پای تنـد خوش رفـتـار دسـت
خود چون برسـرنـهـد آید به تنـهـا در مصـاف
پای پیش آرد ، برد از لشـکـر جرّار دسـت
ای ترا چون رسـتـم دسـتـان بروز رزم پای
وزسـر احـسـان بسـان حیدر کرار دسـت
--- (٤) حاسـد نه بینـد روز رزم
باسـر شمـشـیر تو شوید زجـان ناچـار دسـت
حاسـد انـدر پای تو از بیم تو دانـی که چیسـت
صورت بی سر پدید آورده از دیوار دسـت
نردبـان چرخ تاسـع آورد در زیر پای
برسـر بام جلالـت تابـود معـمار دسـت

رایض (٥) رای ترا اسمان بپای آرد رکاب
سرکش گردون که هر کس رادهد دشوار دست

آسمان صد بار بوسد پای آنکس را که او
سرفرود آرد ، ببوسد مرتزا یکبار دست
مادحانت از شرف سربرسپهر افراشتند
سایلانت پای برگنج اند و بر دینار دست
سرفرازا بندۀ داعی سراجی آنکه برد
درچه ؟ دریای شرف از نسبت مختار دست (٦)
برسر است اندر سخن از زمرۀ ابنای جنس
برده باپای فکر زین شیوۀ اشعار دست
دست برسر نه مر او را تابه پای مدح تو
چرخ را برسرنهد از نسبت آثار دست
چون کند دُرِّ ثنا درپای مدح تونثار
از ره لطف و مروت ... (٧) دست
تاطبیب حاذق اندر پای مرد بی علاج
آورد از روی رحمت برسر بیمار دست
حاسدت بیمار باد و پای بر بستر دراز
چشم در غرقاب و سر در گردش و بیکار دست
پای تو جاوید باد اندر رکاب و داشته
برسرتو حرز و حفظ ایزد جبار دست

قبل اس کے کہ اس قصیدے کی تاریخی حیثیت کی طرف توجہ کی جاے
چند ایسے امور کے متعلق جو لسانی و ادبی اہمیت کے ہیں ، چند باتیں پیش

کی جاتی ہیں۔

١ ۔ یہ قصیدہ التزامی (٨) ہے ، ہر شعر میں ' سر ' اور ' پا ' دو لفظ برابر استعمال ہوئے ہیں ۔ ردیف ' دست ' ہے ، اس لحاظ سے تین عضوِ بدن ہر بیت میں آئے ہیں ، سراجی نے قدما کی پیروی میں کافی التزامی قصائد لکھے ہیں ، لیکن ان التزامی قصائد سے یہ قیاس کرنا کہ ممدوح التزامی نظموں کا مداح تھا ، درست نہ ہو گا ۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ ممدوح کا ادبی پایہ بلند رہا ہو گا ورنہ اس قصیدے سے وہ کیونکر محظوظ ہوتا ۔

٢ ۔ التزامی قصیدے میں خواہ مخواہ کی پابندی سے لطف سخن جاتا رہتا ہے ، اور کہیں کہیں غیر معمولی تعقید پیدا ہو جاتی ہے مبتدا خبر ایک دوسرے سے اتنے دور ہو جاتے ہیں کہ ان کے درمیان ربط قائم کرنا مشکل ہوتا ہے ، اسی وجہ سے بسا اوقات مفہوم بہت پیچیدہ ہو جاتا ہے بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ التزامی منظومات شعری و ادبی لحاظ سے بھی بلند پایہ قرار پا سکیں ، یہی حال سراجی کے قصیدے کا ہے ، البتہ اس سے شاعر کی قادر کلامی ظاہر ہوتی ہے ۔

٣ ۔ اس قصیدے میں سر ، پا اور دست کی تکرار سے بیسیوں محاورے نظم ہو گئے ہیں ان میں بعض ایسے ہیں جن کا احاطہ فارسی لغات بھی نہیں کر سکی ہیں ، یہ محاورے حسب ذیل ہیں :

دست اندر زدن ، از جا رفتن ، دست از کار شدن ، صبر بجاآمدن ، دست باکار شدن ، دست برسرزدن ، از اندوہ دست برسرزدن ، سربر آوردن ، پای درسنگ آمدن ، دست برخار شدن ، از دست شدن ، دست برسر ماندن ، دست درپای وصل رسیدن ، پای دربند شدن ، دست از جان شتن ، پاپہال چیزی شدن ، سربرسنگ زدن ، دست بررخسار زدن ، دست باسر یکی داشتن، دست

درچیزی زدن ، دست بردن ، دست از پانشناختن ، دست در تیغ زدن ، دست از چیزی داشتن ، دست برسر چیزی آمدن ، دست برکندن ، دست آلودن ، دست درعنان زدن ، دست در زیر پا آوردن ، رکاب به پا آوردن ، دست دادن ، سربرسپهر افراشتن ، پای برگنج بودن ، دست بر دینار بودن، دست داشتن ، برسربودن ، دست برسر نهادن ، برسرکسی دست آوردن ، پای در رکاب بودن ۔
(٣٦) شعر (٩) کے قصیدے میں اتنے محاورات کا استعمال شاعر کی زبان پر بے پناہ دستگاہ کا مظہر ہے ۔

جیسا عرض ہو چکا ہے قصیدہ متذکرالصدر ملک عزّالدین بختیار کی مدح میں ہے ، قصیدہ کے متن میں فقرہ بختیار احمد ، آیا ہے ، اس میں اضافت ابنی ہے یعنی بختیار بن احمد ، اور عنوانِ قصیدہ میں ممدوح اور اس کے باپ کا نام اس طرح آیا ہے :
ملک عزالدین بختیار بن احمد ، اس سے بالکل واضح ہے کہ ملک عزالدین کے باپ کا نام احمد تھا ۔

راقم الحروف نے دیوان سراجی کی تعلیقات میں سراجی کے بعض ممدوحین کی شخصیت کے تعین کرنے کی کوشش کی تھی ، ان میں سے ایک عزالدین بختیار بھی تھا ، مگر اس کی شخصیت کے تعین می کامیابی نہیں ہوئی (١٠) دراصل یہ نام بہت عام ہے ، خود اس ملک کے معاصرین میں ایک نہایت مشہور امیر اس کا کسی قدر همنام گذرا ہے ، وہ فاتح لکھنوتی تھا (١١) ، اس کا نام دو طرح پر ملتا ہے ، ملک اختیار الدین محمد بختیار (طبقات ناصری ج ١ ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٣٣) اور عزالدین محمد بختیار (ایضاً ص ٤١٧ ، ٤٥١ ، نیز راورٹی ج ١ ص ٥٤٨ ح ١) لیکن عز الدین بختیار ممدوح سراجی فاتح لکھنوتی سے الگ شخصیت تھی ، اس کے وجوہ یہ ہیں :

۱ ۔ دونوں کے ناموں میں فرق ہے ، ممدوحِ سراجی کا نام عزالدین بختیار اور فاتح لکھنوتی کا عزالدین محمد بختیار ہے ۔

۲ ۔ دونوں کے باپ کے ناموں میں فرق ہے ، عزالدین بختیار کے باپ کا نام احمد جیسا کہ عنوانِ قصیدہ و متن قصیدہ سے ظاہر ہے، عزالدین بختیار احمد میں اضافت ابنی ہے یعنی عزالدین بختیار بن احمد ، فاتح لکھنوتی ، کا نام عزالدین محمد بختیار ملتا ہے ۔ اس میں بھی اضافت ابنی ہے یعنی عزالدین محمد بن بختیار ، اس سے واضح ہے کہ فاتح لکھنوتی کے باپ کا نام بختیار تھا ۔

(۳) فاتح لکھنوتی یعنی عزّالدین محمد کی وفات ۲ . ٦ ھ (۱۲) میں ہوئی جب سراجی مکران میں تھا ، اس سے واضح ہے کہ سراجی اس امیر کی وفات کے بعد دلّی پہنچا ہے ، اس بنا پر فاتح لکھنوتی اور سراجی کی ملاقات نہیں ہو سکی ، اس سے واضح ہے ، کہ وہ سراجی کا ممدوح نہیں ہو سکتا ۔

(٤) عزالدین محمد بن بختیار فاتح لکھنوتی خلجی تھا ، جب کہ ممدوح سراجی خلجی نہ تھا ۔ طبقات ناصری کے ایک مخطوطے میں عزالدین بختیار خلجی نام ملتا ہے ، لیکن یہ غلط فہمی کا نتیجہ ہے ۔

ایک مدت تک عزالدین بختیار کے بارے میں صرف اتنی باتیں معلوم تھیں، ۱۹۷۲ میں دیوان سراجی چھپا ، اس کے ایک ہی سال بعد مئی ۱۹۷۳ء میں مہر ولی کے نواح میں ایک قبر پر عزالدین بختیار کے نام کا ایک کتبہ برآمد ہوا ۔ یہ قبر مہرولی گاؤں کے باہر ایک قبرستان میں ہے ، یہ قبرستان ایک سڑک کے کنارے ہے جو گڑ گاؤں کو جاتی ہے ، اس اهم تاریخی کتبے کی تشخیص ڈاکٹر ضیاء الدین ڈیسائی کے ذریعے ہو سکی ، موصوف نے اس کتبے کے تعلق سے ایک عالمانہ یادداشت سپرد قلم کی جو

Epigraphia Indica تتمۂ عربی فارسی ۱۹۷۵ء کے وؔاسطے سے ۱۹۸۳ء میں شائع ھوئی ، یہ تین سطری کتبہ اس طرح ہے (۱۳)

(۱) وفات سپھسا [لار] مرحوم

(۲) مغفور عزالدین بختیار روز دوشنبہ

(۳) نوزدھم ماہ جمادی (۱٤) الآخر بودسنہ ست عشر و ستمائۃ

اس سے واضح ہےکہ عزالدین بختیار سپہ سالار تھا اور اس کی وفات دوشنبہ ۱۹ جمادی الآخر ٦۱٦ھ میں ھوئی تھی ۔

صاحب قبر سراجی کا ممدوح تھا ، اس کے دو مضبوط قرینے ہیں :

(۱) سراجی التتمش کے دور میں دلّی میں موجود ہے ، اور عزالدین بختیار کی اس سلطان سے وابستگی تاریخوں سے واضح ھوتی ہے ۔

(۲) کتبے میں عزالدین محمد کو سپہ سالار بتایا گیا ہے اور دیوان سراجی میں بھی اس کی سپہ سالاری واضح ہے ۔

سرفــراز لشــکــر خســرو کہ باشــمــشیر او
فیل نشنــاســد زہـا انــدر صف پیکــار دست

(۳) دونوں جگہ کے ناموں میں کوئی فرق نہیں ۔

ڈاکٹر ڈیسائی نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ عزالدین بختیار کا ذکر طبقات ناصری میں سلطان التتمش کے امرا کے ذیل میں ایک بار (۱۵) بغیر کسی تشریح کے آیا ہے ، جبکہ تاج المآثر میں حسن نظامی (۱٦) نے دو واقعات کے ضمن میں عزالدین بختیار کا ذکر کیا ہے ۔ پہلا واقعہ وہ ہے جس میں عزالدین مع چند اور امرا کے سرجاندار (۱۷) تتر کی بغاوت فرو کرنے کے لئے متعین ھوا تھا ۔ تاج المآثر (۱۸) میں ہے

' جمعی از صفداران دھروسروران عصر چون عزالدین بختیار و نصیر الدین

مردان شاه و هز برالدين احمد سود (١٩) و افتخار الدين محمد عمر (٢٠) كه از نهيب تيغ آبدار آتشبار ايشان آب و آتش در دل سنگ و آهن چون مغز درپسته محاصر شدي و مانند افسر برزنرگس خود و مغفر برسرنهاده در متابعت رايات خورشيد فر و مشـايعت اعلام ماه پيكر بسان نيزه و قلم منطقهٔ جان سپاری برميان بستند و دست جنگ و.پيكار سوی تيغ رزم و كارزار بردند ، همه چون ماه راه جوی و زود سيرو بسان عطارد كاردان و صاحب تدبير و مانند زهره بزم آرای و می گسارو بكردار آفتاب تيغ زن و خنجرگذار و مماثل مريخ حمله بر و حمله پذير و مشاكل مشتری صائب رای و صافی ضمير و بصورت كيوان شل دار وهله انداز و بصفت شهاب جهان سوز و جنگ ساز ۔

یہ واقعہ ترکوں سے جنگ کا ہے جو التتمش کی تخت نشینی کے پہلے ہی سال ٧ ٠ ٦ ھ میں رونما ہوا ، یہ واقعہ تفصیل سے تاج المآثر (٢١) میں مذکور ہے ، طبقات ناصری (٢٢) میں بھی اس کی صداے بازگشت اس طرح ملتی ہے :

(التتمش) درشہور سنه سبع و ستمائة برتخت دهلی بنشست و ضبط كرد و چون تركان و امرای قطبی از اطراف بدهلی جمع شدند و بعضی از اتراک و امرای معزی باايشان جمعيت كردند و طريق مخالفت سپردند و از دهلی بيرون رفتند و در حوالی جمع شدند و عصيان و خروج آغاز نهادند ، سلطان شمس الدين باسوار قلب و خدم خاص خود از دهلی بيرون رفت و درپيش صحرای جود (٣٣) ايشان را منهزم گردانيد و گفت تاسر ايشان را بزير تيغ آوردند ۔

تاج المآثر کے بیان کو طبقات کے بیان سے ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عزالدین بختیار اور نصیر الدین مردان شاہ وغیرہ جو اس بغاوت کو فرو کرنے کے لیے نکلے تھے 'سواران قلب ' میں رہے ہوں گے۔ تاج المآثر سے معلوم

نہیں ہوتا کہ سلطان بہ نفس نفیس اس مہم کی قیادت کر رہا تھا لیکن طبقات کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ وہ خود اس مہم میں شریک تھا۔ تاج المآثر کی طرح طبقات میں بھی ہے کہ باغی فوجوں کا مقابلہ صحرائے جود میں ہوا تھا

دوسرا (٢۴) واقعہ جالیور (٢۵) کی فتح سے تعلق رکھتا ہے ، اس مہم میں جو سردار تھے ان میں عز الدین بختیار بھی شامل تھا ، ملاحظہ ہو ' جمعی از ارکان ملک و اعیان روزگار چون رکن الدین حمزہ و عزالدین بختیار و نصیر الدین و مردان شاہ ، و نصیر الدین علی و بدر الدین سنقرتگین کہ بخدنگ مرغ صفت از آئینہ مہر و ماہ ھدف و برجاس سازند ۔۔ برسمت جالیور نھضت فرمودند ' ۔

یہ مہم بھی ترکوں کی بغاوت فرو ہونے کے قریبی عرصے میں شروع ہوئی ، اس بنا پر بظن قوی ٦٠٧ھ کے آخر یا ٦٠٨ ھ کے شروع میں جالیور کی فتح ہوئی ہو گی ، اس فتح کی کوئی تفصیل طبقات میں نہیں ہے ، صرف شمس الدین کے دائرہ فتوح میں جالیور (٢٦) کا نام ملتا ہے جیسا کہ عرض ہو چکا ہے مہر ولی کے کتبے کے بموجب ملک عزالدین بختیار کی وفات ٦١٦ھ میں ہوئی ، وفات کے وقت اس کی عمر زیادہ نہ ہو گی اس لئے ٨ ۔ ٩ سال قبل سپہ سالاری کے فرایض دو مسلسل جنگوں میں قابلیت کے ساتھ ادا کئے ، اس بنا پر قیاس ہوتا ہے ان جنگوں کے موقع پر وہ پچاس سال سے کم ہو گا ، اس لحاظ سے وفات کے وقت وہ ۵٨ سال سے کم رہا ہو گا ۔

ایک اور قابل ذکر امر یہ ہے کہ عزالدین بختیار اور نصیر الدین مردان شاہ دونوں مہموں میں شریک تھے ، آخر الذکر جس کا ایک دوسرا نام نصیرالدین میران شاہ طبقات کے بعض نسخوں میں ملتا ہے (٢٨) غالباً محمد چاوش کا بیٹا تھا ، طبقات ناصری میں التتمش کے ملوک میں اس کا نام ملتا

ہے (۲۹) اور اس کو ملک کرہ بتایا گیا ہے ، اور بعض نسخوں میں وہ ایک ملک الامرا افتخار الدین امیر کرہ کا بھتیجا کہا گیا ہے ۔ بہر حال طبقات کی رو سے افتخار الدین کا شمار دور شمسی کے ملوک میں تھا ، جالیور کی مہم میں ایک امیر رکن الدین حمزہ کا نام ملتا ہے ، طبقات ناصری میں شمسی دور کے ملوک کے ذیل میں اس امیر کا پورا نام رکن الدین حمزہ عبدالملک (۳۰) اور رکن الدین حمزہ عبدالجلیل (۳۱) کی شکل میں آیا ہے ۔

ڈاکٹر ڈیسائی صاحب نے فوائد الفواد کے حوالے سے ملک عزالدین بختیار کی ایک مسجد کا ذکر کیا ہے ، حضرت نظام الدین اولیا نے ۲۷ ذی قعدہ ۷۱۵ ھ کی ایک مجلس (۳۲) میں فرمایا ہے کہ شیخ قطب الدین بختیار اوشی اور شیخ جلال الدین تبریزی کی ایک بار ملاقات ملک عزالدین بختیار کی مسجد میں ہوئی یہ مسجد اس کے گرمابے کے سامنے تھی ، واضح ہے کہ یہ مسجد اور گرمابہ ۶۱۶ھ (وفات عزالدین) سے قبل بنے تھے اور ۷۱۵ھ تک اپنی جگہ پر باقی تھے ، ملک مذکور کے کار خیر کی نشانی بھی اب مٹ چکی ہے ۔

ملک عز الدین بختیار کی قبر کے کتبے سے سراجی کے سلسلے میں ایک نہایت مفید بات معلوم ہوئی ، کتبے میں ملک مذکور کی وفات ۶۱۶ھ درج ہے اور اس ملک کی مدح میں سراجی کا قصیدہ موجود ہے ، اس لیے ظاہر ہے کہ سراجی اس ملک سے متعلق رہ چکا تھا ، بنابریں واضح ہے کہ سراجی ۶۱۶ ھ سے کافی پہلے مکران سے دلّی آچکا تھا مذکورہ کتبے کی دریافت سے پہلے صرف اتنا معلوم ہوتا تھا کہ سراجی سلطان التتمش کے عہد میں دھلی آچکا تھا اس کے قصیدے سلطان کے بڑے بیٹے سلطان ناصر الدین محمود کی مدح میں ہیں ، اس سلطان کی وفات ۶۲۶ ھ میں ہوئی تھی ، اس بنا پر سراجی

کا ورود ہند ٦٢٦ ھ سے کچھ قبل ہوا تھا ، اب کتبے کی دریافت سے یہ بات طے ہو گئی کہ سراجی ٦١٦ھ سے کافی پہلے دلّی آچکا تھا ، سراجی کے ایک قصیدے (۳۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ٦٠٩ھ میں مکران میں تھا ، اس اعتبار سے اس شاعر کے ہندوستان آنے کی تاریخ ٦١٠ اور ٦١۴ کے درمیان ہو گی۔

عزالدین بختیار کے نام کے ساتھ طبقات کے بعض نسخوں میں غوری اور ایک آدھ نسخوں میں خلجی نسبت درج ملتی ہے ، لیکن کتبے ، دیوان سراجی اور تاج المآثر تینوں جگہوں پر اس کا نام بغیر کسی نسبت کے ملک عزالدین بختیار آیا ہے اس بنا پر طبقات کے نسخوں کی شہادت قابل قبول نہیں ، دیوان سراجی سے اس کے باپ کا نام احمد معلوم ہوا۔

ملک عزالدین بختیار کے کتبے کی اہمیت کئی اعتبار سے ہے ، اوّل یہ کہ اس کے مرتبے کے امیر کا کتبہ دلّی اور نواح میں مکشوف نہیں ہوا ہے ، گویا کسی نامور امیر کا سب سے قدیم کتبہ ہے ، دوم یہ کہ اس سے صرف ایک ہی قدیم کتبہ دلّی میں مکشوف ہوا ہے ، اس کا نام سعد بن حسین اور تاریخ وفات ٦١١ ھ ہے ، سوم یہ کہ چونکہ عہد مملوک کے بہت ہی کم امرا کے حالات ملتے ہیں ، اس لحاظ سے یہ کتبہ بہت قابل قدر ہے۔

تفصیلات بالا سے اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ تاریخی کتب کے علاوہ تاریخ کے اہم مآخذ شعر و ادبی تصانیف ، کتبے اور سکّے بھی ہیں اور کسی قوم کی صحیح تاریخ اسی وقت تیار ہو سکتی ہے جب ان مآخذ کا صحیح طور پر استعمال ہو ، اس گزارش سے یہ بھی ظاہر ہو گا کہ تحقیق کا قدم آہستہ آہستہ آگے بڑھتا ہے ، خود امیر عزالدین بختیار کو لیجئے ، ١٩٧٢ سے پہلے سوائے اس کے نام کے کچھ معلوم نہ تھا ، اور اس نام میں کچھ اختلاف تھا ، یہ موضوع مواد کی کمی کی بنا پر تحقیقی موضوع بھی قرار نہ پایا تھا

، دیوان سراجی کی دریافت ہوئی تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ سلطان التتمش کے دور کا یہ امیر سراجی کا ممدوح تھا ، اس کے ساتھ اس کا صحیح نام اور اس کے باپ کا بھی نام معلوم ہو گیا ۔ قصیدے کے اشعار سے پتا چلا کہ وہ بڑے درجے کا امیر ، سردار اور سپہ سالار تھا ، اور شاید التتمش کے سواران قلب میں بھی شامل ہو ۔ ایک ہی سال کے اندر اس کا کتبہ برآمد ہوا تو اس کی سپہ سالاری کا قطعی ثبوت فراہم ہو گیا ، پھر سب سے زیادہ بیش قیمت بات یہ معلوم ہوئی کہ اس نے ٦١٦ ھ میں وفات پائی اور مہرولی کے قریب کے قبرستان میں اس کی تدفین ہوئی ، اس سے اس بات کا ثبوت فراہم ہوا کہ اس کا مستقر وہی علاقہ تھا ، پھر اسی علاقہ میں اس کی بنوائی ہوئی مسجد اور گرمابے سے یہ بات مسلم ہوئی کہ ملک عزالدین بختیار کا حلقۂ اقتدار انہی اطراف میں رہا ، طبقات اور تاج المآثر کے اشارات سے اس امیر کے بعض کارناموں پر روشنی پڑی ، امید کی جاتی ہے کہ مزید تحقیق سے اس امیر کی زندگی کی ساری کڑیاں ایک سلسلے میں جڑ جائیں اور اس کی زندگی کی ایک جیتی جاگتی تصویر سامنے آجائے ۔

حواشی

(۱) دیوان ص ۳۷ ـ ۳۹

(۲) اس فقرے کے لئے دیکھئے دیوان سراجی ص ١٤٢ : آنکه برکل ملوکش افتخار آمدهدید ۔

(۳) اس فقرے کے لئے دیکھئے دیوان سراجی ص ۳۰۵ : یکجهان اعدای دین را بینی آن دم روی چشم ۔

(۴) نسخوں میں یہاں آنے والی بیت کے الفاظ دہرا دئے گئے ہیں ۔

(۵) اس بیت میں سراجی نے تمکین کو رایض سے تشبیہ دی ہے :

ابلق ایام رارایض تمکین او زین مرادش نهاد کرده بکامش لگام (دیوان ص ٢٢٤)

(٦) سراجی سید تھا اور اسے اپنی سیادت پر بڑا فخر تھا :

داند جهان که نسبت ذاتم بپیمبریست

نوباوهٔ وجود من از باغ حیدریست (ص ٥٤)

زخاندان نبوت یکی ضعیف منم

برفته آب رخم از برای نام جهان (ص ۲٥۱)

(۷) نسخے ناقص تھے۔

(۸) ایسے منظومات جن میں بعض الفاظ ، فقرات یا کسی اور امر کی بار بار تکرار کا التزام ہو ، ملاحظه ہو مقدمۂ دیوان سراجی ص ٥٤ ـ ٥٥

(۹) یہاں قصیدے کے تین شعر نقل نہیں ہوئے ہیں ۔

(۱۰) رک : مقدمۂ ص ۳۱

(۱۱) رک : طبقات ناصری طبع کابل ج ۱ ص ٤۲۲ ـ ٤۳۲ ، نیز ترجمه انگریزی راورٹی ج ۱ ص ٥٤۸ ـ ٥۷۳ ـ

(۱۲) طبقات ناصری ج ۱ ص ٤۳۲

(۱۳) بخوبی ممکن ہے که بسمله کے سلسلے کے چند الفاظ مٹ گئے ہوں ۔

(۱۴) یه لفظ , جہادا حاضر، پڑھا جاتا ہے ۔

(۱۵ رک : ج ۱ ص ـ٤٥ حاشیه سطر آخر ، راقم نے تعلیقات دیوان سراجی میں طبقات سے کافی استفاده کیا ہے ، لیکن یه نام نظر نہیں آیا ۔

(۱٦) نسخۂ ترکی مکتوبه ٦۹٤ ھ ، اوراق ۲٤۸ ، ۲٥٥ ـ روٹو گراف پروفیسر نظامی کے پاس ہے ، اسی سے استفاده ہوا ۔

(۱۷) ڈیسائی صاحب نے نسخه سالار جنگ مکتوبه ۷٥۲ اوراق ۲۰٤ ، ۲۰۹ کی رو سے یہی لکھا ہے اور اسی کی تائید فرشته وغیره سے بھی ہوتی ہے لیکن ترکی کے نسخے میں دونوں جگه وبسرجاندار ہے ۔ ورق ۲٤۱ ، ـ۲٥

(۱۸) ورق ۲٤۸

(۱۹)کذاست در نسخه ترکی ، سالار جنگ کے نسخے میں ، سود ، نہیں ہے ۔

(۲۰) سالار جنگ کے نسخے میں , عمر ، نہیں ہے ۔

(۲۱) ورق ۲٥٥

(۲۲) ج ۱ ص ۱٤٤ ، راورٹی کا خیال ہے که یه جنگ آرام شاه پسر ایبک اور التتمش کے درمیان ہوئی ۔ رک ترجمه انگریزی ج ۱ ص ٦۰٦ حاشیه

(۲۳) فیروز شاہ سے جب اس کی ماں ملکہ جہان کی مخالفت ہوئی تو فوجیں باغ جود تک آئیں ، دیکھئے طبقات ج ۱ ص ۴۹۳ ، ج ۲ ص ۳۹ باغ جود حوالی شہر میں ہے ۔

(۲۴) اصل متن میں سوار قلب ہے راورٹی کے نزدیک یہ وہ دستہ تھا جو دلّی کی فوج کا مرکزی دستہ تھا ۔ دیکھئے ج ۱ ص ٦۰٦ ح

(۲۵) نسخہ ترکی ورق ۲۵۵

(۲٦) کذاست در طبقات ، لیکن راورٹی نے ترجمہ انگریزی ۱ ۰ ٦۲۷ میں جالور لکھا ہے ۔

(۲۷) طبقات ج ۱ ص ٤۵۲ ح

(۲۸) ایضاً ص ٤۵۰ : ملک نصیر الدین میران شاہ پسر میر چاوش خلج ، ص ٤۰۱ ح : نصیر الدین مردان شاہ محمد چاوش ، نیز رک : راورٹی ج ۱ ص ٦۲٦

(۲۹) طبقات ج ۱ ص ٤۵۰ ٤۵۱ ح

(۳۰) راورٹی ج ۱ ص ٦۲٦

(۳۱) طبقات ج ۱ ص ٤۵۱

(۳۲) طبع لاهور ص ۲۵٦ ۔

(۳۳) یہ قصیدہ مکرانی حکمران نصرت الدین ابوالخطاب کی مدح میں ہے مطلع میں تاریخ وفات درج ہے :

ماہ فروردین در آمد روز نوروز قدیم

سال هجرت خاوطابرحکم احکام حکیم

(خا = ٦۰۰ ، طا = ۹ = ٦۰۹)



عارف نوشاهی

کتابهای تازه

* دراین بخش فقط آثار مربوط به زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ اسلام و ایران نقد و معرفی می شود ـ
* مؤلفان و ناشران ازهر کتاب دو نسخه به دفتر دانش ارسال کنند ـ

آثار دکتر هاشم رجب زاده

دکتر هاشم رجب زاده چند سالی است که در دانشگاه مطالعات خارجی اوساکا، ژاپن زبان فارسی تدریس می کند و در کنارش مشغول به پی بردن نکته های مشترک مابین فرهنگ ژاپنی و ایرانی نیزمی باشد . وی کوشیده است که تاریخ و فرهنگ سرزمینِ آفتاب را به جهانی منعکس کند که آنجا خورشیدِ فارسی می تابد .

اخیراً از طرف این نویسندهٔ محترم کتابهای زیر به دفتر دانش دریافت شده است که می رساند وی در ژاپن شناسی چه زحمتهای کشیده است :

* تاریخِ ژاپن از آغاز تا معاصر

نگاهی به زمینه و مایه های فرهنگ و تمدن امروز سرزمین آفتاب

نوشتهٔ دکتر هاشم رجب زاده

ناشر: مؤلف ـ گاندی ، خیابان ششم ، شمارهٔ ٤ ، تهران ، ۱۳٦۵ ش . بیست و دو + ٦۰۰ ص ، ۱۸۰۰ ریال .

این کتاب قطور در دو بخش تقسیم شده است . بخش اول از آغاز تا نهضت (تاسالِ ۱۸٦۸) و بخش دوم از نهضت تا پایان جنگ (۱۸٦۸ تا ۱۹٤۵) . نگارنده بیشتر به تاریخ سیاسی پرداخته است .

* چنین گفت بودا

ترجمهٔ فارسی از دکتر هاشم رجب زاده

بنیاد ترویج آئین بودا ، توکیو .

۱۹۸۵ م ، چاپ دوم ، ۳۰۸ ص .

مشتمل برگفتارها و آموزش های بودا است . وی می گوید : کتابِ مقدسی را که از روی خلوص نخوانندش بزودی گرد و غُبار بپوشاند ـ خانه ای را که به هنگام شکستگی مرمّت نکنند زُود به ویرانی اُفتد . هم چنین یک آدم بی همت و کاهل دیرنباشد که تباه شود (ص ۱۸۹).

* بوچان

سوسه که ناتسومه (نوسیندهٔ ژاپنی)

ترجمهٔ دکتر هاشم رجب زاده

انتشارات توس ، تهران .

۱۳۵۹ ش، ۱۷۲ ص .

بوچان قصّهٔ شورانگیز زندگی است ، حکایتی از شوق و شرار سینه سُوزِ انسـانِ آزاده ای که بازمـانهٔ ناساز می ستیزد و یک تنه به پیکار پلیدی و نامردمی برمی خیزد . (مقدمهٔ مترجم ص ۵)

* قهرمانان درافسانه ها و تاریخ ژاپن

برگردان : دانشجویانِ ژاپنی رشتهٔ فارسی دانشگاه توکیو

به اهتمام : دکتر هاشم رجب زاده

انتشارات فردوسی ، تهران .

۱۳٦۳ ش ، ۱۰۳ ص .

این دوّمین دفـتر قصّـه ایست که دانشجـویان رشتـهٔ فارسی دانشگاه

مطالعات خارجی توکیو (سالِ تحصیلی ۸٤ ـ ۱۹۸۳) نوشته اند . دفتر حاضر با دوازده قصّه به قهرمانان و رزمندگان اسطوره ای ژاپن اختصاص دارد .

*** تاریخ نویسی فارسی در هندو پاکستان . تیموریانِ بزرگ ـ بابرتا اورنگ زیب ۹۳۲ ـ ۱۱۱۸ هـ. ق.**

نگارش دکتر آفتاب اصغر

خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران ، لاهور

۱۳٦٤ ش ، ۲٦ + . ۵۷ ص .

پیش از این دو کتاب جداگانه در این زمینه که مردم شبه قارهٔ هند و پاکستان و بانگلادش به زبانِ فارسی چقدر خدماتی انجام داده اند ، چاپ شده است . یکی ' فرهنگ نویسی فارسی در هندو پاکستان ' تألیف دکتر شهر یار نقوی و دوّمی ' تذکره نویسی فارسی در هندو پاکستان ' تألیف دکتر علی رضا نقوی . کتابِ موردِ نظر نیز مثل دو کتاب فوق الذکر پایان نامهٔ دکتری است که از دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران گذرانده شده است .

نگارنده دراین کتاب رویهمرفته ۱۳۱ متنِ تاریخِی را موردِ بررسی قرار داده است . و در هریکی از آن شرح حالِ نویسنده و محتویاتِ کتاب ، ارزشِ تاریخی و نسخ خطّی آن را نشان داده است که کاریست بسیار مفید و ارزنده.

میانِ تألیف و چاپ این کتاب فاصلهٔ چند ساله وجود دارد و دراین مدّت در خود تاریخِ تغییرات و تحولاتی رخ داده است . امّا چنین بنظر رسید که نگارندهٔ محترم وقتی این کتاب را برای چاپ آماده کرده است در آن تجدید نظر نفرموده و هنوز دراین کتاب صحبت از ' پاکستان غربی ' (ص ۱ ، ۲) دیده می شود .

در ص ٤۷۹ از قولِ اته (فهرست نویس ایندیا آفس) کتابی بنامِ ' تنقیح

الاخبار ' (تاریخ تألیف ۱۱۲۵ هـ) به ملاّ محمد ماه کنجاهی نگارندهٔ ثواقب المناقب منسوب شده است . من به فهرست ایندیا آفس مراجع کرده ام ، اولاً آنجا نام نگارنده فقط ملاّ محمد ماه آمده است یعنی بدونِ نسبت مکانی او کنجاه . ثانیاً اته تصریح کرده است که این اسم در متنِ کتاب دیده نمی شود و فقط روی صفحه عنوان (Fly leaf) ثبت شده است ـ علاوه براین بنظرم از جهات دیگر نیز انتساب این کتاب به محمد ماه کنجاهی موردِ شک قرار می گیرد .

الف ـ محمد ماه کنجاهی در مقدمهٔ ثواقب المناقب (که آخرین اثرِ اوست) از همهٔ آثار خود نام برده است . ولی نام تنقیح الاخبار درآن دیده نمی شود . و همچنین درمآخذ دیگری که در شرح احوال و آثار اوست (مانند سفینهٔ هندی ، سفینهٔ خوشگو ، مجمع النفائس ، شریف التواریخ ، پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ جلد سوم و ...) ازاین نام خبری نیست .

ب ـ ثواقب المناقب در ۱۱۲۵ هـ تألیف شده و تنقیح الاخبار نیز در همین سال نگاشته شده است . پس بعید بنظرمی رسد که یک نفر دو کتابِ قطور را در یکسال تهیه کرده باشد .

ج ـ طبع محمد ماه کنجاهی به شعر و تکلفاتِ نثری بیشتر سازگار بوده و او چندان تمایل به تاریخ نویسی نداشت ـ ثواقب المناقب که کتاب تذکره است ، درآن بیشتر صنایع و بدایع ادبی بکار بُرده شده و اصولِ تذکره نویسی کمتر رعایت شده است .

باری باید جست وجو کرد که این کتاب با تنقیح الاخبار رای منون لعل فلسفی بریلوی چه ارتباطی دارد ، هر چند لین یکی کمی دیرتر تألیف شده است اما در همان موضوع است و در هفت باب . و میانِ این ملاّ محمد ماه و شیخ

محمـد ماه سودهروی چه نسبتی است که مؤخرالذکر نیز وقایع فرخ سیر را سروده است و تنقیح الاخبار مورد نقد هم تاریخ فرخ سیر را در برمیدارد .

* رباعی

سید وحید اشرف
بشیر وارثی ببلی کیشنز ، حیدرآباد ، هند
۱٤٤ ص ، ۱۹۸۷ م ، ۲٤ روپیه .

مجموعهٔ رباعیاتِ مذهبی و اجتماعی است به زبانهای اردو و فارسی . باپیشگفتار مفصل (ص ۹ ـ ٦۲) در مسایل فنی و عروضی رباعی و شرح حال سراینده بقلم خود سراینده . اینک بهره ای از ' قند پارسی ' :

از منّت دونـان بگذر ، هر چه شود
درحشمتِ شاهان منگر ، هر چه شود
آزاد بزی و دسـت همت بگشـای
هر دل تو بدست آر ، دگـر هر چه شود



گفـتم که چه شد که کاخ گردیده خاک
شد زیر سمک آنچه بده تابه سماک
گفتا که منم لیلی عشرت در کاخ
افشـردهٔ آغوش من است این خاشاک



هر کس نتـوان جان سپردن بکسی
هر چنـد کننـد دعـوی عشق بسی
دیدی که چو افـروخته شد مقتل شب
می سوختـه پروانه و خفته مگسی

* فهرست نسخه های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب ، لاهور ـ گنجینهٔ آذر . (فارسی)

تألیف سیّد خضر عباسی نوشاهی

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ، اسلام آباد

۱۹۸۶م ، شانزده+ ۵۹۲ ص ، ۱۰۰ روپیه پاکستانی

پرفسور سراج الدین آذر (م ۱۹٤۷ م) اگرچه ۲۳ سال به تدریس زبان و ادبیات انگلیسی پرداخت امّا گرایش و علاقهٔ ، او به ادبیات زبانهای شرقی بویژه زبان فارسی بوده ، چنانکه از ' گنجینه آذر ' در دانشگاه پنجاب لاهور و از فهرستِ حاضر پیدا است .

این فهرست مشخصاتِ ١٦٢٦ نسخه از ۹۹۲ عنون کتاب را بیان می کند که از آنمیان چندین نسخه منحصر به همین گنجینه می باشد .

این اولین کار نگارنده است و بااین که وی تسلط به زبان و ادب فارسی نداشته ، فهرست مورد بحث به لحاظ مراعات اصول فنی فهرست نویسی و معرفی آثار و نسخه های ناشناخته ، مفید و در خور توجه است . (سخن مدیر ـ ص هشت) .

* قصّهٔ مشایخ . (فارسی)

از خواجه محمد زاهد اتکی ، بسال ١١٤٦ هـ .

گردآوردهٔ نذر صابری

مجلس نوادرات علمیه ـ اتک .

۱۹۸۶م ، ۱۲+ ۵۵ ص ، ۱۵ روپیه .

اتک در مسیری قرار دارد که زبان فارسی از همان مسیر از خراسانِ بزرگ به شبه قاره راه یافته است ـ اتک شهرکی است واقع برکنارِ رُودِ سند و نزدیک به خرابه های تاکسیلا ، بازمینهٔ دراز فرهنگی . خواجه محمد زاهد نسبت به

همین شهرک دارد و خودمی نویسد : ' راقم الحروف از فرزندان حضرت شیخ نجم الدین کبری است ' و باز دربارهٔ یکی از نیاکان خود می گوید : ' خواجه محمد قاسم در دامنِ کوه سلطان پخته دیهه آباد کردند و او را دیهه خراسانی نام نهادند زیرا که ایشان از خراسان آمده بودند" .

قصّهٔ مشایخ کتابیست بزرگ در شرح حال و کراماتِ سلسلۂ نقشبندیه مجددیه . امّا در چاپِ حاضر فقط قسمتی از آن کتاب آورده شده که احوالِ متأخرین را بیان می کند . گردآورندهٔ کتاب خون دل خورده و این اثرِ گمنام را به معرض عام آورده است .

* المعلم (ویژه نامهٔ اقبال)

علامه اقبال کالج لاهور .

۱۲۰ ص ، ۱۹۸۷ م .

مجلّهٔ ادبی دانشکدهٔ علامه اقبال لاهور است که بمناسبت صدو دهمین سالـروز ولادت اقبال لاهوری مقالات اردو را چاپ کرده است. از آنجمله مقالهٔ اقبال و رومی از محمد بشیر و اقبال از نظر ایرانیان نوشتهٔ سروان ممتاز ملک . نویسندهٔ این مقاله درسالهای ٤٦ـ١٩٤٤ م در تهران مأموریت نظامی داشت و می نویسد که تاآنزمان ایرانیان اقبال رانمی شناختند و اوتعداد زیادی از آثار چاپ شدهٔ اقبال را از هند برد و توسطِ وزارت آموزش و پرورش و میان دانشمندان ایرانی و کتابخانه های بزرگ آنجا پخش شد .

* نوابی عہد کے ہندوؤں کا فارسی ادب میں یوگدان

ڈاکٹر نریندر بہادر سریواستوا

اے بلاک ـ ۹۰ ، رام ساگر ، مصرا کالونی ـ لکھنؤ .

۲۱٦ ص ، ۱۹۸۳ء بار دوم ، ۳۵ روپے .

' ادب ' ثقافت کے اجزائے ترکیبی کا ایک نہایت اہم جزو ہے ۔ اور خاص زبان کے حوالے سے ادب کی تخلیق یا تقویت کے لئے ، میرے خیال میں ادب اور ادیب کا باھمی رشتہ نہ مذھب و مسلک سے مشروط ہوتا ہے نہ محل و مکان سے . فارسی اسلام کی دوسری اور ایران کی پہلی بڑی زبان ہے مگر خاص فارسی زبان کے حوالے سے جو ادب تخلیق ہوا ہے وہ نہ محض اسلام کے پیروکاروں کا طبع زاد ہے ، نہ فقط اھل ایران کا ۔ بلکہ آج فارسی شعر و ادب کی جو باشکوہ اور خوش منظر عمارت کھڑی نظر آتی ہے اُس کی خشتِ اوّل بہرام گور ساسانی (جلوس ۴۲۱ء ۔ فوت ۴۳۸ء) نے رکھی تھی اور حالیہ صدی میں اِس کے مُخلص خدمت گذاروں میں ایک نمایاں نام انگریز مستشرق ایڈورڈ براؤن (م ۱۹۲۶ء) کا بھی ہے . اور جب ایران کی جغرافیائی حدود سے باہر فارسی ادب کی تخلیق اور پرورش کی بات ہوتی ہے تو صرف برصغیر ہی کو ایران کا سب سے بڑا حلیف بلکہ ' حریف ' خطہ قرار دیا جا سکتا ہے ۔ کئی ایسے موضوعات ہیں جن پر ایران سے پہلے برّصغیر میں قلم اٹھایا گیا * اور کئی ایسے مضامین ہیں جن پر اھل ھند نے اھل ایران سےُ زیادہ شرح و بسط کے ساتھ لکھا **

---

* مثلاً فارسی زبان میں تصوف کی پہلی کتاب ' کشف المحجوب' یا شعراء کے تذکرے میں ' لباب الالباب '

** اھل زبان ھمیشہ اس زعم میں مبتلا رہتے ہیں کہ انہیں زبان کے قواعد جاننے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی مشکل الفاظ کا مفہوم سمجھنے کے لیے وہ فرھنگوں اور شرحوں کے محتاج ہیں ۔ لہذا یہ کام غیر اھلِ زبان انجام دیتے ہیں ۔ جس طرح ایرانیوں نے عربوں کو عربی قواعد زبان پر بہترین کتابیں اور عمدہ فرھنگیں لکھ کر دیں اسی طرح برّصغیر والوں نے ایرانیوں سے کہیں زیادہ فارسی قواعد زبان ، شروح اور لُغت نامے مرتّب کیے ہیں ۔

جب بات ھندو پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ و تخلیق کی ہو تو ھم ھندوؤں کو نظرانداز نہیں کر سکتے ۔ جنہوں نے مُغل اور مابعد مُغل عہد کی اسلامی تہذیب کے دھارے میں شامل ہو کر فارسی کو ھندوستانی ادب کی زبان کی حیثیت سے اپنایا اور اسے اپنے افکار کے ابلاغ اور اپنی تخلیقی قوت کے اظہار کا ذریعہ بنایا ۔ ہنود کی فارسی ادب کے لئے خدمات کے تذکرہ پر ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم کی کتاب' فارسی ادبیات میں ھندوؤں کا حصہ ' کو اولیت بھی حاصل ہے اور جامعیت بھی ۔ مگر جوں جوں نئے مآخذ سامنے آرہے ہیں اس موضوع پر نئے سرے سے کام کرنے کی ضرورت بڑھ رہی ہے ۔ میں یہ بات وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ صرف پاکستانی کتب خانوں میں ھندوؤں کے فارسی آثار اس کثیر تعداد میں موجود ہیں کہ اگر ان سب کا کسی الگ کتاب میں تنقیدی جائزہ لے لیا جائے تو ڈاکٹر عبداللہ مرحوم کی کتاب اس نئے کام کا ایک دیباچہ معلوم ہو گی . میرا مقصد کسی طرح بھی مرحوم کے کام کے اہمیت کو گھٹانا نہیں بلکہ صرف یہ باور کرانا ہے کہ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ اس موضوع میں توسیع و تکمیل کی اب خاطر خواہ گنجائش پیدا ہو چکی ہے ۔

مرحوم سیّد عبداللہ کے بعد ، ڈاکٹر نریندر بہادر سریواستوا نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور ڈاکٹریٹ کے لیے اپنا مقالہ ' نوابی عہد کے ہندووں کا فارسی ادب میں یوگدان ' شائع کیا ہے ۔ نوابی عہد سے مراد اودھ کے نوابین برھان الملک (۱۱۳۴ تا ۱۱۵۱ ھ) تا واجد علی شاہ (۱۲۶۳ تا ۱۲۷۲ھ) کا زمانۂ حکومت ہے اور ' یوگدان ' ہندی زبان کا لفظ ہے بمعنی حصّہ .

کتاب حسب ذیل چھ ابواب پر مشتمل ہے :

۱ ۔ ھندوؤں کا فارسی نظم و انشا پردازی کے ارتقاء میں حصہ ۔

۲ ـ اودھ کا تاریخی و ثقافتی پس منظر ـ
۳ ـ اودھ کے مشہور فارسی ہندو شعراء ـ ان کے حالاتِ زندگی اور ان کے کلام کے نمونے ـ
۴ ـ اودھ کے ہندو فارسی نثرنگار ـ ان کے حالاتِ زندگی اور تصانیف.
۵ ـ ایک اجمالی ریویو اور خاتمہ ـ
٦ ـ یہ باب پہلے ایڈیشن میں شامل نہیں تھا ـ دوسرے ایڈیشن میں اضافہ کیا گیا ہے اس میں مزید ہندو شعراء کا کلام درج ہے ـ

ہندوؤں کی علمی اور فکری خدمات کے احاطہ و اعتراف کے ضمن میں یہ ایک حوصلہ افزاء کوشش ہے ، مگر کتاب کی کتابت ، طباعت اور کاغذ کا معیار ، کتاب پڑھنے والے کے حوصلے کا امتحان لیتا ہے ـ مثلاً کتابت کی غلطیاں ملاحظہ ہوں :

بالعموم کو باالعموم [ص ۹ س ۵] ، مجمع النفائس کو مجموعۂ انفاس [۳/۱۱] ، زوال کو انزال [۸/۱۵] ، معذلک کو معذاک [۸/۲٦] ، مناصب کو مناسب [۱۷/۲٦] ، بڑا کو بڑ [۱۱/۲۸ و ۱۳] مجمع البحرین کو مجمع الجرین [۱۹/۲۸] ، عبدالجلیل کو عبدالجیل [۱۹/۳۰] ، ھفت انجمن کو ھفت انجم [۲۰/۳۳] ، ریو کو ریویو [۳۸ / حاشیہ اور متعدد بار] ، سننین کو سنن [۴/۴۲] ، ترسّل کو توسّل [۱۱/۴۵] یکیست کو یکیت [۱۴/۴۷] ، محامد حیدریہ کو مجاہد حیدریہ [۱٦/۸۲] ، منہج الصادقین کو منبع الصادقین [۹/۹۰] ، سفینۂ ھندی یا حدیقۂ ھندی کو صرف ھندی [۴/۱۱۲] ، نوازا کو نواز [۱۲/۱۳۳] ، رباعی کو ربائی [۱۳/۱۳۷] ، ڈاکٹر سید عبداللہ کو ڈاکٹر عبداللہ بٹ (۱٦/۲۱۰) لکھا ہے

مجموعۂ نغز اور عمل صالح کا مصنف 'نامعلوم ' لکھا ہے (ص ۲۰۹ و

۲۱۰) یہ علی الترتیب سیّد ابوالقاسم میر قدرت اللہ قاسم اور محمد صالح کنبوہ لاہوری کی تصانیف ہیں ۔

مصنّف نے لکھا ہے کہ بندرابن داس خوشگو نے ایک تذکرہ ' تذکرۂ شعراء ' کے نام سے تصنیف کیا (ص ۱۱۹) ۔ کیا یہ ' سفینۂ خوشگو ' کے علاوہ ہے؟

مصنف نے اورنگ زیب کے بارے میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ وہ ایک متعصب بادشاہ تھا جس نے ہندو رعایا کو اذیت پہنچانے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا تھا (ص ۲۹) ۔ مگر اپنے اس پندار کو سچ ثابت کرنے کے لیے فاضل کتاب نویس نے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ سب اُن کے دعوے کو جھٹلاتی ہیں ۔ یہاں اس بحث کو دہرانے کا محل نہیں ہے محترم مصنف خود ہی اپنے شواہد پر دوبارہ ایک نظر ڈال لیں تو انہیں معلوم ہو جائے گا کہ ان کا مدعّا کچھ اور تھا اور دیئے گئے دلائل کا نتیجہ اس کا نقیض ہے ۔



بسم الله الرحمن الرحیم

من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق

سپاس خدای را که به ماتوفیق داد تاویژه نامهٔ دانش را به قدر دانی از استاد بزرگوار دکتر غلام سرور اختصاص دهیم و پرده از رخسار پاسداری از پاسداران زبان و ادبیات فارسی شبه قاره برداریم .

اینک مجلّهٔ دانش در صدد است تا درآیندهٔ نزدیک دو ویژه نامهٔ دانش را اختصاص به دوچهرهٔ تابناک ادب فارسی :

دکتر وحید قریشی ، استاد سابق دانشکدهٔ خاور شناسی ، دانشگاه پنجاب ، لاهور (پاکستان)

و استاد حسن عسکری ، استاد بازنشستهٔ زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه پتنه (هند)

قرار دهد .

برای تحقّق این منظور از اساتید و محققان گرامی انتظار داریم که مقالات ارزندهٔ خود را دراین زمینه هرچه زود تر به دفتر دانش ارسال دارند .

مدیر مسؤل دانش

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

خانه ۲۵ ـ کوچه ۲۷ ـ ایف ۲/۶

اسلام آباد ـ پاکستان